IRÉNIKON

Tome XXVIII 4e trimestre 1955

Éditorial.

« Environ trois quarts des églises orthodoxes grecques à Stam-
» boul ont été détruites par le feu ou autrement, ou si gravement
» endommagées qu'elles sont devenues inutilisables. Ces dépré-
» dations ont eu lieu au cours des troubles de la nuit du 6 septembre.
» D'autres que les églises grecques ont aussi été saccagées. Les
» dégats matériels sont estimés à 150 millions de dollars. Le gou-
» vernement turc a exprimé ses regrets et promis réparation »
(SŒPI, No 40. Cfr plus loin, Chronique, p. 428 sv.).

Ce bref résumé de tant de désastres que l'organe du Conseil œcuménique reprend, après s'être associé plusieurs fois à l'épreuve de nos frères orthodoxes de Constantinople, relate très bien le tragique d'une situation. Irénikon a douloureusement ressenti aussi la souffrance de frères chrétiens.

Istanbul-Constantinople demeure à travers les siècles un symbole. Elle est l'Église prototrône de l'Orthodoxie; gouvernée par le patriarche œcuménique, elle est celle que les conciles de l'Église indivisée ont établie la seconde après l'Église romaine, et les chrétiens catholiques ne peuvent pas ne pas éprouver profondément ses joies et ses douleurs. Alors que, à travers les querelles christologiques des Ve et VIe siècles, presque tout l'Orient chrétien s'était détaché de la communion catholique, l'Église de Constantinople y demeura fidèle et son prestige aida, durant des siècles, à sauver l'intégrité de la foi. Au XIe siècle hélas, survint la douloureuse séparation qui brisa l'unité catholique et établit un fossé d'incompréhension entre Orient et Occident; nous savons pourtant les circonstances qui l'expliquent et atténuent les responsabilités.

Ce que nous ne savons pas assez — ou ce que nous oublions

peut-être trop volontiers —, c'est le rôle de l'Église de Constantinople dans la conservation de la foi chrétienne sous le joug de l'Islam. Rien n'est plus vrai que ce qu'on peut appeler le miracle de Byzance orthodoxe. Durant les siècles de turcocratie, à travers l'Anatolie depuis les XIIe et XIIIe siècles, à Constantinople même et dans ce qui fut l'empire ottoman, dès les XIVe et XVe siècles, la religion fut sauvée grâce au prestige de l'Église Mère, à la foi profonde de ses chefs, à l'héroïsme de ses enfants. Les persécutions ne manquèrent pas — les dépradations du 6 septembre témoignent de ce qu'elles purent être — les martyrs furent nombreux qui payèrent de leur sang leur indéracinable fidélité au Christ.

Notre presse occidentale, si prompte à relater les vexations dont pâtissent les Églises catholiques au-delà du rideau de fer, a trop peu souligné la gravité des incidents du 6 septembre à Constantinople. Nous n'épiloguerons pas sur les raisons politiques qui pourraient, bien incomplètement, expliquer ce mauvais sursaut des passions humaines : sentiments nationalistes exacerbés par le problème chypriote ; bas fonds d'une grande ville excités par la propagande et agissant sous les regards d'une police spectatrice volontairement impuissante ; ou peut-être encore ce qui n'a pas été dit : remontée du sentiment religieux islamique qui s'est manifesté ailleurs encore ces derniers mois avec violence.

Pour ceux qui ont eu l'honneur d'approcher le centre de l'Orthodoxie et d'être reçus au Phanar, la tristesse est double devant le déchaînement dont ont été victimes les chrétiens d'Istanbul. La noble personnalité de Sa Sainteté le patriarche Athénagore avait su inspirer au monde chrétien de l'ancienne capitale une attitude toute de civisme, imprégnée des exemples que l'ancien archevêque d'Amérique avait pu enregistrer durant les dix-sept années qu'il passa outre Atlantique en qualité d'exarque du patriarcat. Du point de vue œcuménique, ceux qui ont entendu le patriarche ou ont eu l'honneur de s'entretenir avec lui savent combien il est compréhensif et désireux d'apporter sa collaboration au travail de rapprochement entre les confessions chrétiennes.

Le miracle de Byzance orthodoxe n'est pas terminé. Dans sa longue histoire, son Église puissante, forte par ses traditions, par sa foi, par son attachement à son passé, a triomphé d'autres persécutions. Elle y puisera la force de surmonter celle d'hier.

Evanston-Études.

Les documents de l'Assemblée d'Evanston viennent d'être publiés sous une forme qu'on peut présumer définitive. Il est donc temps de remplir une promesse et de compléter son aspect « Action », que je dois supposer connu [1], par celui « Études ». L'intention du présent article n'est évidemment pas de donner une réponse catholique aux sujets étudiés et qui, comme nous le verrons, avaient pour but de susciter des réactions chez les Églises-membres du Conseil œcuménique ; elle est moins ambitieuse et voudrait simplement, d'un exposé des thèmes, plus ou moins complet d'après leur importance tant absolue que relative à *Irénikon*, tirer quelques conclusions utiles pour compléter notre évaluation provisoire de l'Assemblée.

Notre matière comprendra les sept rapports qui furent adoptés par elle *nemine contradicente* (nous verrons dans la suite comment ont agi les « contradicteurs ») et transmis, à titres différents, aux Églises-membres du Conseil ; et aussi quelques autres documents connexes [2].

I

Parmi les rapports, celui intitulé *Le Christ seul espoir du monde* occupe une place bien à part : il traite d'un thème qui fut le principal à l'Assemblée et nouveau en œcuménisme ; il y fut

1. *Evanston-Action, Irénikon,* 28 (1955), p. 369-406. Il me faut supposer chez le lecteur une certaine connaissance de l'histoire œcuménique, surtout depuis l'assemblée d'Amsterdam 1948.

2. Je citerai le texte des rapports et de certains autres documents d'après le volume *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Evanston 1954,* publié par le Conseil œcuménique des Églises et le donnant en version française officielle ; je désignerai ma source par *EC ;* je me référerai pour le reste à *The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches 1954,* Londres, S. C. M., 1955, et le désignerai par *ER.*

traité lui-même d'une façon particulière ; il introduit les six autres rapports. C'est donc lui que j'examinerai en premier lieu.

* * *

Et tout d'abord il est le rapport de la Commission consultative dont je n'ai pas besoin de rappeler ici l'histoire plutôt mouvementée [1] ; mais pour des raisons que je donnerai plus tard, il est accompagné d'une Déclaration dont je cite la conclusion :

« (Le Rapport) ne peut leur être soumis (aux Églises) comme la seule parole de l'Assemblée sur ce sujet. Il constitue cependant une affirmation œcuménique à la fois positive et stimulante de l'espérance chrétienne pour le temps présent [2]. C'est pourquoi cette Assemblée le transmet et le recommande aux Églises pour qu'elles l'étudient dans un esprit de prière et de persévérance » (le texte anglais porte « encouragement » et portait, avant d'être amendé, « obedience »).

Le Rapport est adressé aux Églises et au monde, à tous les hommes. En obéissance à Dieu, il veut aider ces Églises à annoncer l'espérance chrétienne à ce monde où règnent de nos jours des espérances non chrétiennes. Il a même cru pouvoir dépasser parfois cette intention et en devenir lui-même l'annonciateur, par exemple dans ses premières phrases :

Dieu appelle aujourd'hui l'Église de Jésus-Christ à parler d'espoir sans tergiverser. Jésus-Christ est notre espérance. En toute humilité et en toute hardiesse, nous sommes tenus d'annoncer la bonne nouvelle de l'espoir qui nous est donné en lui.

Humilité donc qui l'empêche de verser dans une « dogmatisation » orgueilleuse et d'oublier qu'il n'est qu'un « témoignage chrétien rendu à une chose qui, elle, est divine » (*EC*, p. 52) ;

1. On se reportera aux Chroniques d'*Irénikon* de 1951 et 1952 et surtout à C.-J. DUMONT, *L'espérance chrétienne d'après les travaux préliminaires à la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Evanston*, ainsi qu'aux documents publiés dans le même fascicule, 1954, nº 1, de la revue *Istina*.

2. La Préface de *EC* donne encore d'autres raisons : les auteurs du Rapport ont été choisis d'une façon œcuméniquement très représentative et « se sont rencontrés sur le terrain de l'œcuménisme vrai ». Le résultat de leur travail a été largement, donc œcuméniquement, critiqué.

hardiesse dans sa reconnaissance pour le don de Dieu qui l'y habilite.

Mais nous savons déjà, et nous le saurons mieux plus tard, que, malgré tout, l'Assemblée n'a pas estimé pouvoir en faire sa Parole officielle.

Afin de bien s'acquitter de sa tâche ainsi comprise, le Rapport a suivi un plan divisé en quatre sections : *Le Christ notre espérance, Le Christ et son peuple, Le Christ et le monde, Le Fond de la Question,* pour exposer la nature de l'espérance, celle de l'Église qui en est d'office l'annonciatrice, et la situation du monde à cet égard. Je m'essaierai à un court résumé d'un texte prolixe, touffu, souvent tautologique.

D'après la Sainte Écriture des deux Testaments, l'espérance est basée sur les promesses de Dieu faites, en guise de pardon, à l'humanité pécheresse ; quelques-unes, et des plus importantes, se sont déjà réalisées dans le monde par l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et y sont à la fois une inchoation, des « signes », du Royaume de Dieu, et des arrhes de celles qui se réaliseront quand reviendra le Seigneur pour manifester son Royaume en plénitude.

L'Église composée de pécheurs pardonnés, est, dans le monde, l'endroit par excellence où les promesses divines sont partiellement réalisées ; elle est aussi l'instrument du Saint-Esprit pour les conduire à leur achèvement. C'est alors qu'elle-même, de son état présentement humilié, sera transformée en gloire avec le monde entier. L'Église a donc une mission rédemptrice pour le monde qu'elle doit aimer comme le Christ l'a aimé. Elle l'exerce d'abord par sa seule présence de témoin et de preuve « de ce que Dieu a accompli » ; de signe « de ce qu'il a fait et fera encore » (*EC*, p. 26) ; et puis d'autres manières aussi, principalement par la proclamation, par la parole et le témoignage, de la Souveraineté de Jésus-Christ dans tous les domaines de la vie humaine, afin d'y faire régner l'unité, la paix, la justice et la liberté qui sont les « signes » du Royaume de Dieu. Les témoins et les évangélistes seront ici au premier chef les laïcs conscients de leur responsabilité chrétienne dans leur vie et leurs occupations séculières ; ils établiront ainsi un lieu de rencontre « entre le Christ vivant, l'Église et le monde » (*EC*, p. 47).

Dans la mission évangélisatrice de l'Église, l'espérance chrétienne tient une place essentielle. « Témoigner devant le monde de l'espé-

rance du monde, c'est la raison même de l'existence de l'Église à toute époque et sous tous les cieux et c'est à quoi tend tout ce que nous avons dit» (*EC*, p. 53). Cette annonce de l'espérance était devenue spécialement urgente pour l'Église en face des fausses espérances du monde (l'humanisme démocratique, l'humanisme scientifique, le marxisme, la renaissance nationale et religieuse en Asie et en Afrique) et la désespérance existentialiste. Le Rapport prétend en donner une fidèle et intelligente description afin de les comprendre, d'entrevoir les parcelles de vérité qu'elles contiennent, de répondre aux questions qu'elles impliquent mais aussi évidemment de discerner leur erreur fondamentale qui serait une fausse et orgueilleuse conception de l'homme, maître absolu ou esclave de son destin terrestre. Anthropocentriques, pareilles espérances ne réussissent pas à donner de sens à l'histoire humaine. L'espérance chrétienne par contre y parvient parce qu'elle voit l'homme et sa destinée à la lumière de Dieu, elle délivre le chrétien de la crainte de l'échec et lui donne le courage d'être sur terre le fidèle serviteur de Dieu. « Le chrétien, pas plus qu'un autre homme, n'est sûr du succès ; mais il est à l'abri du désespoir, car il sait que ce qu'il remet entre les mains de Dieu est en sûreté » (*EC*, p. 50) ; encore plus : il peut espérer le succès parce qu'il travaille pour Dieu. L'espérance chrétienne ne supprime pas les espérances humaines mais les ordonne.

A cause du péché qui est en elle dans son pèlerinage terrestre, l'Église faillit fréquemment à sa mission historique, sous l'angle de l'espérance surtout, parce qu'elle succombe à deux grandes tentations : l'une la détourne du monde présent pour la faire songer au seul monde futur ; l'autre l'implique exagérément dans les choses terrestres et l'invite à chercher le succès avec des moyens séculiers. En succombant à ces tentations, l'Église favorise l'éclosion des fausses espérances dans le monde.

Mais cette même Église pèlerine, sujette à l'infidélité, est sujet d'une espérance, invincible celle-ci, parce que fondée sur la promesse du Seigneur que les Portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ; elle peut et doit espérer que le Seigneur l'amènera à la pénitence et l'habilitera à collaborer avec lui au salut du monde, dans l'humilité, la faiblesse et l'obéissance, sans crainte, sans illusion, sans idolâtrie, c'est-à-dire en sachant que sa part ici n'a rien de commun avec celle de Dieu et que même sans elle le Royaume de Dieu arrivera infailliblement à sa consommation parce que la volonté de Dieu prévaudra sur le péché.

Le Rapport nous apparaît maintenant, en plus de ce que nous en savions déjà, comme un appel aux Églises les incitant à la pénitence et au renouveau (un instructif examen de conscience leur est adressé, *EC*, p. 54) pour devenir une « Église de l'espérance » dans plusieurs secteurs de la vie humaine contemporaine. Le chapitre *L'Espérance chrétienne et nos tâches terrestres* (*EC*, p. 46-51) de la troisième section, les décrit et sert pour ainsi dire d'introduction aux rapports des sections II à VI de l'Assemblée, qui nous occuperont plus tard.

Parmi les obstacles qui empêchent l'Église de remplir sa mission, il y en a un particulièrement malfaisant : son défaut d'unité. Un chapitre spécial de la deuxième section lui est consacré : *L'Unité de l'Église ;* on peut le considérer lui aussi comme un préliminaire, mais au rapport de la Ier section de l'Assemblée qui sera examiné plus loin.

Sans détruire l'unité essentielle de l'Église, les divisions qui affectent celle-ci, voilent celle-là. L'unité est dite essentielle parce qu'elle dépend entièrement du Christ : « Nous venons tous de lui, nous allons tous vers lui et il est au milieu de nous. Le triple lien est plus fort que toutes les discordes entre chrétiens, car il est forgé par le Christ lui-même » (*EC*, p. 29). Elle est voilée, mais non entièrement ; le Mouvement œcuménique est pour beaucoup dans cette révélation partielle, parce que dans sa communion fraternelle « nous nous sommes rencontrés d'une manière qui, en dépit de toutes les tensions, nous interdit de rompre les uns avec les autres » (*EC*, p. 30). Mais c'est seulement dans le Royaume de Dieu que l'unité de l'Église se manifestera parfaitement, ainsi que les divisions fondamentales, bien plus profondes que celles d'aujourd'hui, qu'opérera alors le jugement du Seigneur. Entre temps, dans l'« intérim », sans être d'accord ni sur la forme d'unité à obtenir, ni sur les moyens à employer dans ce but, les chrétiens désunis doivent néanmoins, animés par l'espérance et guidés par le Seigneur, travailler dans cette direction en prenant une conscience toujours plus vive de leur commune dépendance du Christ dans la doctrine et dans l 'action.

Au terme de notre résumé du Rapport, concluons que l'espérance chrétienne s'y présente comme essentiellement christocentrique et impliquant une anthropologie vraie ; comme essentiellement historique aussi : elle commande même une certaine théologie de l'histoire (ainsi le premier chapitre de la troisième

section est intitulé : *L'Espérance chrétienne et le sens de l'histoire*) qu'il est bon de récapituler.

La vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont le centre de l'histoire humaine ; son retour en sera la fin dans l'achèvement du Royaume de Dieu. Mais le Seigneur monté à la droite du Père agit au cours de l'histoire pour étendre les prémices de son Royaume qui sont l'unité entre les hommes ; l'Église, qui possède déjà essentiellement celle-ci, collabore avec lui, bien qu'à un titre tout à fait subordonné. Quand elle s'y refuse, elle fausse l'histoire. L'histoire vraie est une eschatologie active.

Les caractères christocentrique et historique de l'espérance chrétienne sont donc essentiellement liés et lui donnent une grande portée pratique. Rien d'étonnant alors que le Rapport mette l'accent sur sa troisième section, *Le Christ et le monde*, vers laquelle les deux autres sont dirigées, et dans cette section, sur le chapitre *L'Espérance chrétienne et nos tâches terrestres*.

* * *

Le Rapport a été discuté à l'Assemblée en quinze groupes et en deux séances plénières. *EC* en publie un compte rendu détaillé (p. 59-64) et *ER* les mentionne aussi surtout aux p. 72-79. Les deux recensions méritent la lecture mais ne peuvent subir un nouveau résumé.

On avait tâché de faciliter les discussions en envoyant le Rapport bien à temps aux intéressés et en numérotant ses paragraphes. Elles s'avérèrent néanmoins plus compliquées qu'on ne l'avait cru, mais n'opposèrent pas, en bloc, comme par contre on s'y était attendu, les Anglo-Saxons « historiques » et les Continentaux « eschatologiques ». Les opinions furent plus différenciées et souvent « transconfessionnelles ». *EC* les classe ainsi : 1) Commentaires reflétant une approbation générale tant pour son opportunité (même de la part d'Églises de « derrière le rideau de fer ») que pour son fond ; 2) Commentaires de caractère critique, mais formulés en un esprit de haute estime générale du Rapport (ainsi certains délégués des Églises d'Extrême et Moyen Orient ont trouvé sa facture trop occidentale, rien que dans l'emploi du « nous » qui signifierait ici l'Occident).

La divergence principale se fit jour, comme d'ailleurs au cours des rédactions successives du Rapport, à propos du problème des relations entre l'espérance chrétienne pour le temps présent (amélioration des conditions de la vie humaine) et celle de la fin des temps.

Les discussions ne rompirent pas la communion œcuménique des Églises ; elles révélèrent plutôt, nous dit-on, la richesse idéologique du thème discuté. En tout cas, elles mirent l'Assemblée dans un certain embarras : il lui était impossible d'une part de rejeter le Rapport à cause de ses qualités, et d'autre part de le faire sien vu ses défauts ; trois possibilités lui restaient, au moins en théorie ; rédiger un nouveau rapport qui aurait été sa Parole sur l'espérance chrétienne ; envoyer le Rapport tel quel aux Églises ; le leur envoyer accompagné d'une déclaration. Le premier procédé fut jugé impossible encore. On adopta le troisième après de vives discussions, pour éviter l'impression d'un échec et pour donner une Parole commune, sinon sur l'espérance chrétienne elle-même, au moins sur le Rapport préparatoire la concernant.

Cette déclaration, rédigée par une commission spéciale sous la présidence du Dr. H. Lilje, évêque luthérien de Hanovre, suit d'abord le résumé des discussions en faisant siennes les critiques adressées à la formulation du Rapport plutôt qu'à son contenu ; elle passe ensuite à la Parole qu'elle veut joyeuse.

« (Le Rapport) nous a incités non seulement à l'accord ou au désaccord mais aussi au témoignage. Nous voulons que tous ceux qui le lisent soient conduits à exprimer dans leurs propres termes l'espérance chrétienne en y ajoutant ce que leurs propres réflexions et leurs prières leur font découvrir. Notre témoignage deviendra ainsi notre réponse unanime au rapport car, sur cette base et avec l'aide du Saint-Esprit, nous parlerons ensemble du Christ vivant, l'espérance du monde. A travers le temps et l'espace retentit la joyeuse exclamation : « Le Christ est ressuscité ! » Nous nous écrions : « Oui, Christ est vraiment ressuscité ! » (*EC*, p. 57).

Cette Parole a-t-elle été commune en effet ? Il semble que non. La Déclaration fut bien votée à l'unanimité, mais elle donna lieu à deux déclarations séparées.

La première (*ER*, p. 327-328) concerne la relation entre l'espérance chrétienne et le peuple juif ; à la suite d'un débat très animé et d'un vote de cent quatre-vingt-quinze voix contre soixante, elle fut omise de la Déclaration. Les raisons apportées à cette décision étaient, de la part de représentants des pays et Églises du Moyen Orient, le risque d'impliquer l'Assemblée dans la situation politique très tendue là-bas ; de la part des « historiques », la crainte de faire prédominer dans le document le point de vue eschatologique intimement lié à la conversion d'Israël.

En guise de protestation contre la première raison jugée non théologique, vingt-trois participants, européens et américains, réformés et luthériens, et le chanoine O. S. Tomkins, anglican et président du Comité d'Action de la Commission *Foi et Constitution*, rédigèrent une déclaration en termes bibliques pour affirmer qu'on ne peut être vraiment dans le Christ, croire en l'espérance basée sur lui et en témoigner, sans reconnaître la vérité scripturaire sur la destinée du peuple élu. L'Assemblée en prit acte et recommanda l'étude de la question au Comité Central.

C'est Mgr Michel, archevêque grec de New-York, qui lut au nom de la délégation orthodoxe, la deuxième déclaration séparée. Les représentants orthodoxes semblent n'être pas intervenus dans les discussions du Rapport et n'ont pas voté la Déclaration commune, se réservant ainsi de dire leur propre mot sur ce Rapport, dans l'élaboration duquel deux théologiens orthodoxes, les professeurs Alivisatos et Florovskij, avaient pris une part qui s'y reconnaît d'ailleurs, par exemple dans la mention de certaines réalités de l'Église glorieuse (résurrection des morts, Nouveaux Cieux et Nouvelle Terre, etc.).

La Déclaration orthodoxe (*ER*, p. 329-331) approuve le Rapport quant à son fond et à son opportunité ; mais ses auteurs se disent obligés en conscience de formuler à plusieurs points de vue des réserves importantes : *ecclésiologique*, sans prétendre pour autant être exhaustif (l'Église réalise par ses sacrements davantage le Royaume de Dieu, elle est infaillible et impeccable en soi, et donc au-delà du jugement de Dieu, l'expression « l'Église peuple voyageur de Dieu » est rejetée comme n'exprimant pas assez bien l'unité de

l'Église terrestre avec la céleste) ; *trinitaire* (« de toutes les promesses du Christ la plus précieuse est celle qui affirme que la Sainte Trinité va habiter en nous. La vie éternelle n'est que la communion avec la Sainte Trinité » — *ER*, p. 331) ; *christologique* (l'espérance chrétienne a pour base la filiation divine que le chrétien reçoit au baptême) ; *anthropologique* (les fausses espérances dans le monde, la marxiste surtout, présentent le danger de déshumanisation). On conclut que le seul fondement de l'espérance chrétienne et de toute véritable espérance humaine est l'Église sainte, catholique et apostolique, colonne et fondement de la vérité ; pour posséder cette espérance qui dépasse toutes les possibilités humaines, la grâce divine est requise.

A lire attentivement la déclaration orthodoxe on y remarque aisément un changement d'accent comparativement au Rapport. Son centre n'est plus *Le Christ et le monde*, mais *Le Christ et son peuple*, ou mieux encore *la Vie de la Trinité communiquée aux hommes par le Christ et les sacrements*, conception théologique qui situe l'Église sur un plan divin. Je me limiterai pour l'heure à cette constatation mais j'y reviendrai dans les conclusions.

La déclaration orthodoxe ne suscita pas beaucoup de réactions dans l'assistance. Le Dr. H. P. van Dusen, qui présidait, la jugea digne d'intérêt. Le Dr. M. Ramsey, évêque anglican de Durham, la qualifia de « glorious » (*ER*, p. 76). Personne ne proposa d'en transmettre l'étude au Comité Central.

II

Je crois pouvoir rattacher les rapports des six sections de l'Assemblée à cette phrase de la Déclaration commune : « L'Église témoigne de cette espérance lorsqu'elle cherche, unie à son Seigneur, à être *son* Église : lorsqu'elle est dans le monde, comme il est dans le monde, pour chercher, sauver et servir ; lorsqu'elle manifeste une unité croissante parmi ses membres » (*EC*, p. 57).

En plus du souci de témoigner de l'espérance pour promouvoir le Règne de Dieu, chacun dans son domaine propre, les six rapports ont d'autres traits communs : tous sont basés sur une enquête faisant le point sur l'état actuel des problèmes respectifs et préparée par une commission spéciale à l'aide de documents

fournis par des instances locales ; tous se sont servis d'un projet d'étude *(Working paper)* ; tous ont été « reçus par l'Assemblée et recommandés aux Églises pour y être étudiés et mis en application ». L'Assemblée a invité les Églises à faire rapport au Comité Central sur le résultat des études et de l'action entreprises.

* * *

Le rapport de la première section, *Foi et Constitution*, est intitulé *Notre Unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises*.

Son enquête préparatoire (*EC*, p. 82-124), bien documentée, s'étend sur la période allant de la Conférence de Lund 1952 à l'Assemblée.

Elle contient beaucoup de choses connues à quelqu'un qui suit le Mouvement œcuménique, par conséquent au lecteur d'*Irénikon ;* trois choses toutefois me paraissent plutôt nouvelles dans les trois premières sections : tandis que certaines Églises, avant d'adhérer au Conseil œcuménique, veulent avoir l'assurance qu'elles ne devront pas renoncer à leur héritage confessionnel, d'autres seraient prêtes à renoncer au leur, qui leur semble moins un don de Dieu qu'un obstacle sur le chemin de l'unité (*EC*, p. 116). Sur ce chemin, l'Église de l'Inde du Sud peut passer pour modèle, en tant qu'Église non pas unie et statique, mais unifiante et dynamique. Tout en reconnaissant que pareille croissance dans l'unité n'offre pas de solution aisée au problème de la désunion des chrétiens, on s'accorde à y voir un moyen puissant pour le résoudre « pour autant que ce qu'il y a de meilleur dans la piété et la charité chrétiennes s'accompagne de connaissances théologiques et de sagesse pratique » (*EC*, p. 109). Les chrétiens *individuels* peuvent, en vertu de leur foi et de leur baptême, être reconnus par toutes les Églises comme des membres du Corps du Christ ; il n'en va pas de même pour les *sociétés* chrétiennes.

Quant au chapitre *La voie qui mène au Christ est celle de l'unité*, il se place pleinement dans la perspective christologique qui s'est ouverte à Lund pour le mouvement *Foi et Constitution*.

Le Rapport, beaucoup plus court que l'enquête (*EC*, p. 71-81), porte en exergue « Christ en vous, l'espérance de la gloire » (*Col.*, 1, 27) et comporte une Introduction et trois chapitres : I. *Notre Unité en Christ* (*a.* L'œuvre du Christ, créatrice d'unité ; *b.* L'Unité de l'Église au cours de son pèlerinage terrestre ; *c.*

L'Unité de l'Église telle qu'elle est déjà partiellement réalisée). II. *Notre désunion en tant qu'Églises.* III. *Les Actes de la foi.*

Les auteurs du rapport (« Nous ») déclarent parler en hommes qui ont discerné qu'au sein du Conseil œcuménique leur a été donnée une véritable « unité en Christ », en dépit de leur « désunion en tant qu'Églises ». On cherche à définir cette Unité (dans le texte anglais « oneness » comme d'ailleurs dans la Constitution de *Foi et Constitution ;* le chanoine O. S. Tomkins en donne la raison dans son discours d'introduction : *oneness,* contrairement à *Unity,* n'implique pas de lien extérieur ou organisationnel que les milieux œcuméniques ne désirent pas) telle qu'on la trouve dans la Parole de Dieu, non pas dans les paroles humaines que sont les différentes confessions de foi. On la définit comme un don de Dieu à son Église, réunissant la Trinité, l'Église triomphante, l'Église militante, et on en rend grâces au Seigneur. Présente toujours dans l'Église, elle peut y croître dans la vertu du Saint-Esprit, ou y décroître à cause des divisions que produit le péché de l'homme. « En ce sens nous pouvons dire de l'Église ce que nous disons du croyant qui est à la fois pécheur et justifié, *simul justus et peccator* ... Ainsi l'Église est déjà une en Christ du fait de son identification avec elle (*Jean,* 14, 20 ; 15, 1-5) et en même temps elle doit devenir une en Christ pour manifester sa réelle unité (*Éph.,* 4, 11-16) en faisant mourir ce qui la divise » (*EC,* p. 73), en union avec la mort de Jésus-Christ, et en faveur de sa mission dans le monde plutôt que de son propre bien. Elle le devient dans le Mouvement œcuménique. « Le *fait* que nous usons tous de ces dons (prière, Bible, baptême, mémorial du Seigneur dans la Cène, ministère de la Parole et des sacrements, obéissance aux commandements de Dieu) bien que de diverses façons, atteste avec force notre unité en Christ et nous aide non moins puissamment à nous souvenir que l'unité est son œuvre et non la nôtre. Nous avons aussi découvert qu'actuellement les accords et les désaccords ne correspondent plus toujours aux vieilles séparations confessionnelles » (*EC,* p. 75).

C'est à la lumière de cette « Unité en Christ » qu'on peut distinguer dans l'Église la diversité qui est bonne parce qu'elle manifeste la multiformité des dons de Dieu, d'avec la division qui détruit visiblement l'unité et entrave la mission rédemptrice de l'Église. Toute division, même celle faite au nom de la vérité, est donc un péché et mérite pénitence, laquelle doit aller jusqu'à sacrifier des positions confessionnelles parfois très chères, dans une espèce de mort ecclésiastique sur la croix avec le Christ, pour ressusciter avec lui à l'Unité. Mais peut-on sacrifier ainsi des convictions de foi ?

Au moins peut-on et doit-on les soumettre au sein du Conseil œcuménique à « l'examen en présence des autres chrétiens et du Christ vivant. Nous cherchons ensemble à discerner le jugement que la Parole de Dieu porte sur nos convictions et s'il s'y mêle quelque erreur » (*EC*, p. 79).

La route de l'Unité pour les chrétiens divisés est un chemin de la croix et donc d'espérance. « Nous croyons qu'en dressant la croix du Christ au cœur de nos divisions, Dieu peut triompher de leur péché et les faire servir à son dessein d'Unité » (*EC*, p. 77), qui sera pleinement manifesté, tout comme les séparations définitives, lors de son jugement.

Mais les Églises y collaborent humblement selon les règles énoncées plus haut par les « Actes de la foi ». On en énumère quelques-unes : 1) Remercier Dieu ensemble pour l'Unité qui a été donnée aux Églises au sein du Conseil œcuménique et en tirer les conséquences conformément aux directives de Lund, pour les relations entre les Églises ; 2) Écouter ensemble la Parole de Dieu dans la Sainte Écriture et, à cause des divergences dans son interprétation, étudier ensemble la signification de la tradition chrétienne et des diverses traditions, telles qu'elles s'expriment dans la liturgie, la prédication et l'enseignement ; 3) Examiner ensemble loyalement l'influence divisive qu'exercent dans le domaine de *Foi et Constitution* les différences sociales et culturelles ; 4) Dire la vérité dans la charité. 5) Réapprendre ensemble les conséquences du commun baptême pour la participation à la Cène. « Pour certains, mais non pour tous, il s'ensuit que les Églises ne peuvent mourir et ressusciter en Christ (dualité que les deux sacrements expriment) que si elles renoncent à leur séparation dans la célébration de la Cène » (*EC*, p. 80) ; 6) Chercher à reconnaître dans tout ministère qui prêche l'Évangile de la réconciliation, un moyen par lequel le Christ continue à sauver. « Nous devons en particulier découvrir la portée du ministère des laïcs pour la réalisation de l'unité chrétienne » (*EC*, p. 81) ; 7) Évangéliser en commun pour répondre à la prière sacerdotale du Christ. « Nous avons à peine commencé à découvrir et à formuler le rapport qui lie « mission » et « unité » (*EC*, p. 81) ; 8) Prier ensemble.

Je cite les dernières phrases du Rapport : « Nous ne pouvons discerner encore tout ce qui nous sera révélé lorsque nous regardons à Celui qui est la tête du Corps et que nous affirmons notre unité en lui. Nous savons que nous serons transformés, mais nous ne pouvons savoir comment nous le serons(...). Nous plaçons ici notre espérance en notre commun Seigneur Jésus-Christ qui vient établir son autorité

sur l'Église divisée et la guérir par sa grâce et sa puissance. A Amsterdam nous avons déclaré notre volonté de demeurer ensemble. Depuis lors il nous a maintenus ensemble. Il s'est révélé une fois de plus comme notre espérance. Enhardis par cette espérance, nous nous consacrerons à nouveau à Dieu afin qu'il nous rende capables de croître ensemble dans l'unité » (*EC*, p. 81).

* * *

C'est cette dernière phrase qui a défrayé les discussions du Rapport à l'Assemblée ; les uns lui ont reproché d'être trop vague, les autres d'impliquer une vue institutionnelle de l'unité future. Le professeur R. Mehl, de la faculté de théologie protestante de Strasbourg, a essayé d'en expliquer le vrai sens : croître ensemble voudrait dire : 1) envisager ensemble les nouveaux problèmes qui pourraient surgir ; 2) affronter la nécessaire et heureuse « confusion », qui est inséparable d'une aventure voulant ignorer tout sauf le Christ comme conducteur.

Quelques critiques furent adressées du point de vue biblique à l'idée que les Églises devraient mourir aux divisions et ressusciter à l'unité. Elle rencontra partisans et adversaires parmi les représentants anglicans, et s'avéra donc ici une division « transconfessionnelle ». Quant aux Orthodoxes, leur attitude envers le rapport s'exprima dans un discours du professeur G. Florovskij, encore toujours partisan, pour le travail ultérieur de *Foi et Constitution*, de la « différence fondamentale » (« catholique-protestant ») découverte à l'assemblée d'Amsterdam, et surtout dans une déclaration spéciale qui fut lue par le même archevêque Michel au nom de la délégation orthodoxe (*ER*, p. 92-95).

En voici le résumé : Approbation du premier chapitre et désaveu des deux autres, parce qu'inconséquents avec le premier et exposant une position unioniste inacceptable du point de vue orthodoxe. Suit la conception orthodoxe de l'unité ecclésiastique, faite, au sein de la vie de l'Église, de la foi intégrale et de l'épiscopat, donc de l'authentique apostolicité. Pour les communautés non orthodoxes, la voie de l'unité est le retour dans cette unité. La voie de la pénitence ne peut convenir qu'aux membres pécheurs de l'Église et nullement à l'Église comme telle. La déclaration se termine par une profession de foi en ce que, de par le bon plaisir divin et sans mérite de ses mem-

bres, la Sainte Église orthodoxe a préservé, pleine et intacte, « la foi transmise jadis aux Saints » (*ER*, p. 95).

On constate, du reste sans étonnement, que cette déclaration, n'apprenant rien de nouveau à quiconque connaît un peu l'Orthodoxie, n'a surpris personne ; elle n'a pas non plus causé la moindre inquiétude quant à la participation ultérieure au Conseil œcuménique des Églises orthodoxes membres ; on en a reconnu aussi la parfaite légitimité dans son *fellowship*. J'y reviendrai dans les conclusions.

* * *

Essayons maintenant d'apprécier le rapport de *Foi et Constitution*. Et tout d'abord, l'attitude de la délégation orthodoxe ne permet pas de le considérer comme l'expression officielle de la politique du Conseil œcuménique dans son domaine. Comparé à l'enquête préparatoire, le Rapport n'est pas seulement plus court, mais encore d'un style plus direct et même exhortatoire. Fidèle à la Constitution de *Foi et Constitution*, il se confine dans des directives très générales et laisse aux Églises membres du Conseil, auxquelles il s'adresse, d'en tirer des mesures unionistes plus concrètes et précises.

Son sujet a été appelé le « paradoxe œcuménique », et, pourrait-on ajouter, la raison d'être même du Conseil œcuménique, car si les Églises n'avaient pas ressenti une certaine unité entre elles, elles ne se seraient pas réunies en son sein, et si elles avaient été parfaitement unes, point n'auraient-elles eu besoin de le créer.

Le Rapport est tout entier dirigé vers les « Actes de foi » qu'on pourrait aussi bien appeler « Actes d'espérance » ; elles sont une espèce « d'éthique » œcuménique explicitant la phrase controversée « croître ensemble dans l'unité » ainsi que — ce qui revient au même — la directive de Lund aux Églises de collaborer en toutes choses où elles ne rencontreraient pas d'objections de conscience. Notons-y le 5°, concernant les conséquences du baptême pour la pratique de l'Intercommunion ; c'est du nouveau et, bien qu'il ne mentionne pas l'Église de l'Inde du Sud ; entre dans la ligne de cette recherche « dynamique » de

l'Unité dont parlait l'enquête ; notons cependant que la directive n'est pas non plus un *consensus*.

Au point de vue proprement théologique relevons l'application à l'Église de l'adage protestant « *simul justus et peccator* » et l'« ascèse ecclésiastique » ou transformation qui en découle et qu'on peut appeler l'« Acte de foi » par excellence. Elle s'exerce au sein du Conseil œcuménique et semble être une ultime et héroïque exigence du *fellowship* œcuménique. Le Rapport ne reprend pas les idées de l'enquête que j'ai relevées plus haut.

Concluons qu'il est bien dans la ligne idéologique de Lund et que la « différence fondamentale » d'Amsterdam semble ne garder son crédit d'antan que chez le Père Florovskij.

III

Les Rapports des cinq autres sections ne traitent plus de la nature de l'Église, sujet de *Foi et Constitution*, mais de sa mission dans le monde et pour le monde, sous l'angle de l'espérance.

* * *

Évangélisation. La Misson de l'Église auprès de ceux du dehors est le sujet de la deuxième section. Si dans le Conseil œcuménique lui-même l'évangélisation n'a pris place, sous forme de secrétariat, qu'en 1949, dans le Mouvement œcuménique au sens large du mot, elle fut pour ainsi dire le thème majeur dès le début et a accumulé depuis une considérable expérience.

L'enquête préparatoire rend compte du progrès de l'évangélisation de 1948 à 1953 dans le monde entier et donne en conclusion un consensus sur ses aspects nouveaux et caractéristiques :

L'évangélisation c'est la participation de la communauté chrétienne tout entière à la mission du Christ dans le monde. Tous les aspects de la vie de l'Église et de ses activités ont une signification pour l'évangélisation. L'Église doit témoigner de l'Évangile sur le plan de la vie réelle des hommes au moyen de la proclamation, de la communion fraternelle et du service. Les laïcs sont en première ligne, servis par les ministres consacrés qui ont pour fonction d'équiper le peuple de Dieu pour sa mission. Laïcs et ministres ensemble s'efforcent d'avoir le même esprit que Celui qui s'est « dépouillé » lui-même au service du monde.

Un paragraphe *Évangélisation et Unité* discute les avantages et les inconvénients de l'évangélisation interconfessionnelle. « Toutefois ce n'est pas servir la cause de l'évangélisation que d'esquiver les questions sérieuses soulevées dans le domaine de *Foi et Constitution* par des projets d'union dans les efforts d'évangélisation. De tels projets impliquent, de la part des Églises participantes, une entente sur le contenu du message chrétien et la nature de l'Église » (*EC*, p. 180-181).

Le Rapport, lui, comporte : I. *L'Église, témoin de l'Évangile.* II. *Les dimensions de l'évangélisation.* III. *La communication de l'Évangile.* IV. *La recherche de nouvelles formes d'évangélisation.* V. *Croyances non chrétiennes.* VI. *Viens, Seigneur Jésus.*

Il développe certains points du résumé cité et souvent en des termes voisins du Rapport principal. C'est en évangélisant que, dans la pénitence pour ses manquements à cet égard et dans la reconnaissance pour les dons de Dieu, l'Église apprend à se connaître. Le ministre principal de l'évangélisation est la communauté, le ministre subordonné, le laïc, c'est-à-dire le chrétien dans le monde, mais transformé dans le Christ principalement par la Bible, et sachant parler au monde un langage compréhensible. On tâche d'estimer à leur juste valeur les moyens dits impersonnels d'évangélisation (Radio, Télévision, Presse, etc.). Il est curieux de constater que le Rapport ne mentionne pas l'évangélisation interconfessionnelle, ni le prosélytisme non plus dont l'enquête avait touché un mot (*EC*, p. 150).

Le Rapport ne souleva guère de discussions.

Pour l'apprécier rapidement, il suffira de rappeler que l'évangélisation à ses origines œcuméniques était considérée comme le devoir principal du chrétien individuel, et que le « réveil » de ce temps-là comportait pour lui une prise de conscience vive de cette obligation chrétienne essentielle. Maintenant l'évangélisation, tout en restant ce devoir et objet de « réveil », acquiert un caractère communautaire et ecclésiastique tant dans son sujet (ministre) que dans son objet.

* * *

Le Rapport de la troisième section : *Questions sociales. La Société et ses responsabilités sur le plan mondial* nous conduit

dans un domaine très anciennement œcuménique, dans le sens strict du mot. Le Dr. C. L. Patijn, réformé néerlandais, rappela dans son discours d'introduction que la conférence de Stockholm en 1925 l'envisagea du point de vue de la personnalité morale, celle d'Oxford en 1937, sous l'angle social mais très académique ; qu'à l'assemblée d'Amsterdam on commença à s'occuper de la « Société consciente de ses responsabilités » *(Responsible Society).* Le Rapport d'Evanston a voulu parler, nous dit l'orateur, non plus en termes généraux mais en paroles frappantes, paroles-lutte serait mieux dit, sur des situations sociales concrètes à transformer chrétiennement.

L'enquête préparatoire porte sur les six années qui ont séparé Evanston d'Amsterdam et conclut que la responsabilité sociale est admise maintenant en principe par toutes les Églises-membres du Conseil œcuménique ; il reste pour elles à la mettre en pratique à l'échelle locale et mondiale aussi.

Le sommaire du Rapport comprend : *Introduction.* I. *La notion de «Société consciente de ses responsabilités»*; c'est une société «où la liberté consiste pour l'homme à accepter ses responsabilités dans le domaine de la justice et de l'ordre public, et où les détenteurs de l'autorité politique ou du pouvoir économique savent qu'ils devront répondre devant Dieu et devant ceux dont le bien-être dépend d'eux, de l'usage qu'ils ont fait de leur charge » (*EC*, p. 203). *A. Structure et Fonction de l'État. B. Problèmes de la vie économique* (nécessité d'élaborer une éthique sociale commune dont cette « Société » serait le critère). II. *L'Église et la tension entre communistes et non-communistes* (les chrétiens doivent rester unis des deux côtés du « rideau de fer » en adoptant une attitude vraiment chrétienne envers le communisme). III. *Les problèmes des régions économiquement sous-développées* (Asie, Afrique, Amérique latine — plus elles se développeront, moins grand y sera le danger communiste).

Le Rapport pourrait, me semble-t-il, se résumer ainsi : *L'Église consciente de sa responsabilité sociale et transcendant tous les régimes sociaux doit, en comprenant la société mieux que celle-ci ne se comprend elle-même, la rendre consciente elle aussi de sa responsabilité devant Dieu pour l'établissement de la justice sociale et de la liberté politique.*

Très général encore, malgré son intention contraire, ce rapport

apporte du nouveau au vieux thème œcuménique, surtout par son souci de présenter l'interdépendance des problèmes sociaux dans le monde entier. Il est, nous dit-on, l'exposé le plus vaste qui ait été tenté jusqu'ici par un corps œcuménique officiel.

Les discussions du rapport à l'Assemblée ne furent pas animées. La délégation hongroise le vota comme un bon point de départ pour l'étude ultérieure.

* * *

Affaires internationales. La part des chrétiens dans la lutte en faveur d'une communauté mondiale. Sinon la formulation, au moins le sujet de la quatrième section a une grande ancienneté œcuménique : le 2 août 1914 naissait *l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises* et, après bien des avatars, elle finissait ses jours en 1948 pour céder sa fonction à *la Commission des Églises pour les affaires internationales.*

L'enquête préparatoire est basée principalement sur les rapports venus de vingt et une commissions nationales pour les affaires internationales, qui sont la preuve du progrès de la responsabilité internationale dans les Églises.

Le Rapport se présente comme suit : Une introduction qui trouve que l'espérance chrétienne est spécialement de mise dans la situation internationale d'aujourd'hui, presque désespérée. I. *Le désir de la paix et la peur de la guerre.* II. *Vivre ensemble dans un monde divisé* (vie en commun, terme qu'on préfère à celui de coexistence, pour signifier la seule alternative chrétienne à la guerre ; et cela malgré les divergences multiples qu'on ne désire pas minimiser ; on espère les surmonter progressivement dans la coopération). III. *Ce que les nations doivent les unes aux autres.* IV. *Les Nations Unies et la communauté mondiale.* V. *La protection des droits de l'homme.* VI. *Pour une éthique internationale* (le monde en a un besoin désespéré. Les Églises devaient lui montrer ici le modèle de la communauté humaine). VII. *L'Église devant les conflits internationaux.*

En résumé, le Rapport expose ce qu'il considère être les principes généraux de l'ordre international, non pas spécifiquement chrétiens du reste, mais acceptables à des chrétiens. Il est suivi de résolutions dont *Evanston-Action* a parlé p. 392-393.

* * *

La cinquième section sur les Relations entre groupes, a présenté un rapport intitulé : *L'Église au milieu des tensions raciales et ethniques.* Ce sujet est moins ancien dans le Mouvement œcuménique que les deux précédents, et provient de préoccupations missionnaires : il figura à la conférence mondiale du Conseil international des Missions à Jérusalem en 1928, et fut traité, en passant, aux conférences d'Oxford en 1937 et d'Amsterdam en 1948. On l'a considéré comme très actuel en 1954 devant les tensions interraciales existant un peu partout mais spécialement aux États-Unis et en Afrique du Sud, tensions qui, a-t-on remarqué, intensifient les autres.

Au lieu d'être surtout documentaire comme les précédentes, l'enquête est idéologique : théologique et scientifique pour définir le problème racial et l'attitude de l'Église envers lui. Elle se termine par un bon questionnaire.

Le Rapport est disposé ainsi : I. *L'état du monde.* II. *L'espérance du monde.* III. *La vocation de l'Église.* IV. *Repentance et obéissance* (ces quatre chapitres sont tout à fait semblables aux passages correspondants du rapport sur l'Espérance chrétienne). V. *Tâches de l'Église* (les discriminations et ségrégations raciales, dont on exclut cependant l'anti sémitisme, sont plus que des problèmes sociaux, elles sont des péchés contre les commandements de Dieu, contre l'unité du genre humain et contre la communauté chrétienne que veut promouvoir le Conseil œcuménique ; elles ne peuvent être guéries que par la proclamation de l'Évangile de réconciliation. L'Église est tenue à le proclamer aux Églises qui ont érigé, pour des raisons non théologiques, la discrimination raciale en principe). Toute cette énergique affirmation théologique est nouvelle en œcuménisme, et donne au Rapport sa principale signification.

Le Rapport est suivi de résolutions qu'on trouvera dans *Evanston-Action*, p. 393. Rien à relever dans les discussions, mais bien une déclaration séparée des Églises réformées néerlandaises d'Afrique du Sud (*ER*, p. 328-329), qui a pour but de dissiper l'impression que le Rapport et ses résolutions seraient le dernier mot en une matière importante au point d'affecter vitalement la mission de certaines Églises ; ils ne le sont pas parce que le thème n'a pas été considéré à l'Assemblée sous tous ses aspects, malgré la somme de bonne volonté et de compréhen-

sion montrée. Les déclarants se sentent obligés en conscience de le dire mais ils n'amendent pas les documents, ni ne votent contre eux, afin de laisser la porte ouverte à des conversations ultérieures.

* * *

Le sujet de la sixième section est *Les laïcs. Le chrétien dans sa vie professionnelle.* Il débuta à la conférence d'Oxford en 1937. Ici fut soulevée pour la première fois en œcuménisme la notion du laïc responsable dans sa vie professionnelle et ici également la conviction fut exprimée que c'est lui qui rendrait l'Église présente au monde. Après la conférence d'Amsterdam l'étude de la question échut à un secrétariat pour le travail des laïcs et à l'Institut œcuménique de Bossey.

L'enquête qui en est le résultat affirme d'abord l'urgence du thème devant l'abîme qui sépare, pour bien des raisons inhérentes tant au monde qu'à l'Église, celle-ci de la vie professionnelle ; une des conséquences les plus désastreuses en serait que l'Église s'intéresserait à l'homme, non pas en tant que travailleur, mais en tant que possesseur « d'une âme présumée immortelle à sauver » (*EC*, p. 435). On donne du laïc, homme et femme, une définition sociologique : « celui qui gagne sa vie par un travail séculier », et une autre théologique : « le fidèle intendant de Dieu dans le monde » ; quant au laïcat la définition la plus exacte qu'on lui trouve est : « l'Église entière tournée vers le monde ». L'enquête est suivie d'une bibliographie où figurent, parmi d'autres, des ouvrages catholiques.

Le but du Rapport est de remédier à la situation.

En voici le sommaire :

I. *Le ministère laïc* (il exprime « le privilège qu'a l'Église *entière* de participer au ministère du Christ auprès du monde » (*EC*, p. 416). II. *La situation actuelle* (parce qu'ils ne comprennent pas leur ministère, les laïcs s'égarent souvent dans les voies d'une religion trop « étroite » et embrassent des espérances séculières). III. *La conception chrétienne du travail* (étudiée dans la Bible. Trois modalités : gagne-pain, service à la société, travail créateur de valeurs terrestres. « Considéré du seul point de vue du monde, le travail des hommes a une valeur passagère(...) mais considéré du point de vue de l'espé-

rance chrétienne en l'avènement du règne du Christ, chaque acte d'obéissance à la loi du Christ, porte en lui une signification et une valeur éternelles » (*EC*, p. 422). IV. *Le ministère des laïcs : comment le rendre efficace* (c'est-à-dire, une réalité visible et active dans le monde qui permettra aux Églises non pas de dominer celui-ci ecclésiastiquement mais d'y porter un témoignage ; elles devront s'y adapter surtout en rééduquant les clercs, en élargissant les activités paroissiales et en organisant des communautés de travail. L'Église soutiendra surtout les laïcs dans leur tâche temporelle. Elle ne leur donnera ni formules faciles ni solutions trop précises, mais des directives grâce auxquelles ils trouveront leur réponse personnelle aux problèmes de leur travail).

Le Rapport se termine par des résolutions adoptées par l'Assemblée et adressées : aux Églises pour les encourager dans des entreprises audacieuses ; à ceux qui y sont engagés ; aux organisations laïques d'hommes et de femmes pour une meilleure coordination de leurs efforts ; au Conseil œcuménique pour poursuivre l'étude du sujet ; au Comité Central afin qu'il assure au département pour le travail des laïcs un personnel suffisant.

* * *

Des cinq rapports consacrés à la mission de l'Église dans le Monde, celui concernant les laïcs est pour ainsi dire « transcendantal » : c'est par le témoignage sur son espérance que donne le « laïc responsable », que l'Église est partout présente au monde, qu'elle y est « dispersée » et que la Seigneurie du Christ y agit, bien que d'une façon cachée. Chacun des cinq rapports a pour but de définir une « éthique » dans son propre domaine ; or, encore une fois, c'est au « laïc responsable », non pas à l'Église « ecclésiastique », laquelle doit se limiter à des directives générales, de l'élaborer concrètement. Si les organisateurs d'Evanston avaient voulu être d'une rigoureuse — et peut-être opportune — logique, ils auraient mis ce Rapport non seulement en première place, mais encore à une place supérieure, en sorte que les autres rapports en seraient devenus des *sous*-rapports : le laïc « responsable » dans l'évangélisation, dans la société, dans les affaires internationales, etc. D'ailleurs même le Rapport de *Foi et Consti-*

tution pourrait presque y trouver sa place puisque lui aussi mentionne le « ministère des laïcs » dans son domaine.

Les six rapports ont été envoyés aux Églises « pour y être étudiés et mis en application ». N'est-il pas permis d'ajouter : « pour y être adaptés au laïc responsable et l'inciter à témoigner de l'espérance chrétienne dans son secteur » ? Je le crois.

Autre considération, cette fois relative à tous les sept rapports : Si les travaux dont ils ont été le résultat, avaient été mieux coordonnés, on aurait pu éviter des redites et des longueurs, ces dernières n'étant jamais à l'avantage d'un rapport. Ainsi chaque rapport concernant la mission de l'Église dans son domaine propre, n'aurait pas repris les généralités déjà exposées dans la section *Le Christ et le Monde* du rapport sur l'espérance ; et ce dernier aurait pu se passer de faire tout un petit traité sur l'Église dans son autre chapitre *Le Christ et son peuple*, laissant ce soin au rapport de *Foi et Constitution*.

IV

Pour pouvoir bien évaluer l'aspect « Études » de l'Assemblée d'Evanston, nous ne devons jamais perdre de vue qu'il se place essentiellement dans la perspective suivante : « L'Église convertie elle-même afin de pouvoir convertir le monde pécheur en lui étant un défi », qui s'est définitivement précisée à la conférence d'Oxford en 1937. Ceci dit, détaillons.

* * *

Parlons d'abord brièvement des études œcuméniques en général. Elles paraissent être essentiellement des réponses théoriques aux besoins du Monde et ensuite aux besoins qu'a l'Église d'être rendue capable de sauver le Monde ; théoriques mais destinées à équiper l'Église et, en dernière analyse, les laïcs pour leur action dans le Monde.

Les études qui s'arrêteraient uniquement à la théorie n'auraient pas de valeur proprement œcuménique. Tel fut, nous dit-on, le piège où tomba le Mouvement *Foi et Constitution* avant son incorporation au Conseil œcuménique — nous y reviendrons — et où faillit tomber le Mouvement *Vie et Action*

avant la conférence d'Oxford, laquelle le garantit contre ce danger [1].

Les études œcuméniques ainsi conçues se font en trois étapes : la première, précédant une Assemblée générale du Conseil œcuménique et dévolue à des commissions spéciales, tâte pour ainsi dire le pouls du Monde pour choisir les thèmes à étudier, et les étudie d'une façon documentaire et théorique ; la seconde se fait à l'Assemblée générale elle-même — endroit moins propice qu'une commission d'études pour l'élaboration théorique d'un thème —, et revêt un caractère exhortatoire pour « réveiller » les Églises à leur mission dans tel secteur du monde ; la troisième est celle qui suit l'Assemblée et qui poursuit l'étude dans des organismes *ad hoc* ; elle sert de test pour l'efficacité des deux premières.

Au point de vue de leur facture, les études œcuméniques pour bien remplir leur rôle doivent être faites en commun et en esprit de prière, basées sur la Bible et intelligibles aux laïcs : « Nos études commencent avec la Bible, c'est-à-dire en écoutant la Parole de Dieu ; elles progressent vers l'évangélisme qui est la proclamation de la Parole de Dieu ; elles en arrivent enfin à l'action chrétienne, c'est-à-dire, faire la volonté de Dieu » [2]. Résumons encore : les études œcuméniques font partie du ministère prophétique de l'Église.

* * *

Soumettons à ce critère de jugement les études faites à l'Assemblée d'Evanston. Les enquêtes préparatoires ont été en général plus riches doctrinalement que les rapports. C'est normal. Quant aux rapports des six sections de l'Assemblée — nous avons suffisamment parlé du rapport sur le thème principal —, ils ont tous pour but l'*action de l'Église*, même celui de *Foi et Constitution* dans son chapitre les *Actes de foi*. Quand l'action

1. Cfr dans *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Edited by RUTH ROUSE and STEPHEN CHARLES NEILL, Londres, 1954, les chapitres *Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925*, p. 509-542, et *1925-1948*, p. 544-596.

2. *The Ecumenical Review*, 1949-1950, p. 122.

leur a semblé spécialement urgente, ils ont proliféré dans des *résolutions*, je les ai mentionnées par conséquent dans l'article sur l'Action à Evanston.

Tous les rapports prétendent être une parole d'exhortation pour les Églises. Cette prétention leur a été reconnue par l'Assemblée, à l'exception des rapports de *Foi et Constitution* et dans une moindre mesure, sur les tensions raciales et ethniques. Des critiques leur ont été cependant adressées pour leur langage encore trop « clérical » ; certains orateurs ont confondu théologie en général avec cette technicité, et mirent ainsi dans les discussions à Evanston une certaine humeur et méfiance envers celle-là.

Tout ce qui vient d'être dit, répond bien en somme à ce que doivent être les études œcuméniques à leur étape « Assemblée ».

* * *

Venons-en maintenant à la théologie qu'ils contiennent.

Les Rapports ne sont pas seulement dirigés vers l'Action œcuménique mais ils en donnent encore une théologie que voici, schématiquement :

Le but ultime de l'Action œcuménique est la collaboration avec Jésus-Christ pour l'extension de son Royaume dans le monde. Elle puise sa force dans l'espérance chrétienne et en est à la fois le « signe ». Son instrument principal est le témoignage de Jésus-Christ qui aide le monde à discerner en lui son Maître et son Sauveur, et dans le prochain, le frère pour lequel le Seigneur est mort. Le témoin principal est l'Église par le laïc. « Le service que l'Église rend au monde est à la fois une manifestation d'Unité et un appel à l'Unité » (*EC*, p. 74). Le premier but de l'Action œcuménique sera donc de rendre l'Église Église ; « que l'Église retrouve sa mission comme peuple de Dieu *dans le monde*, qu'elle soit présente dans chaque secteur de la vie de la communauté et de l'État par la présence de ses membres » [1] (j'ajouterai : laïcs) dans les communautés locales où la paroisse semble ne plus suffire à la tâche. Dans ce but, l'Action de l'Église a deux instruments connexes par nature : la recherche commune de l'Unité ecclésiastique et la collaboration des Églises en toutes choses où elles n'éprouvent pas d'objections de conscience ; depuis 1948 ils n'en font plus qu'un, mais différencié, le Conseil œcuménique des Églises.

1. K. Bliss dans *The Ecumenical Review*, 1954-1955, p. 56.

L'Action de l'Église a exigé à Evanston des réflexions proprement ecclésiologiques. A leur avant-plan, comme d'habitude en œcuménisme, il y a la mission de l'Église dans le monde, car, nous dit le Rév. D. T. Niles secrétaire au département de l'évangélisation, « la conversation de Dieu avec l'Église est à propos de ce monde »[1]. On a voulu à Evanston remédier au manque « d'une doctrine communément admise du séculier (pas du profane ! à moins que je ne fasse un anglicisme. C. L.) et de sa relation au dessein rédempteur de Dieu »[2] par l'élaboration d'éthiques pour les différents secteurs du monde ; on peut les considérer comme des *consensus*. Ce qu'il y a de plus nouveau ici semble être la qualification de péché donnée aux différents maux qui y règnent. L'éthique œcuménique essentielle à la mission de l'Église se révèle à nous comme totalement sociale. La seule fois que le vocable « âme » figure dans les documents, elle est dite « prétendue immortelle » ; et le Dr. C. L. Patijn nous apprend dans son discours que l'expression « l'éminent prix de l'âme » dont on avait fait emploi encore à la conférence de Stockolm en 1925 a progressivement disparu du langage œcuménique [3]. Toutefois l'absence d'une eschatologie personnelle dans le rapport sur le thème principal, a été qualifiée de regrettable omission dans le compte rendu des discussions à son sujet.

Quant à la nature de l'Église et à son unité, sur lesquelles l'« ecclésiologie œcuménique » est d'habitude moins abondante que sur sa mission dans le monde, les premier et deuxième rapports nous apportent des éléments nouveaux aussi ; mais pas de *consensus*.

L'Église est une communauté *(fellowship)* humaine *sui generis*, parce qu'elle dépend du Christ, plus qu'elle ne lui est unie. Le Seigneur l'a enrichie de ses dons, à l'exclusion toutefois de ceux d'infaillibilité et d'impeccabilité. C'est pourquoi, tout comme le simple chrétien, elle est *simul justus et peccator* et doit tous les jours se convertir à nouveau à lui. De plus elle n'a pas reçu du Christ la mission exclusive de continuer son ministère dans et pour le monde. Il continue à agir lui-même au cours de l'histoire pour juger et pardonner, le monde aussi bien que l'Église.

1. *Evanston Dokumente*, Witten (Ruhr), 1954, p. 199.
2. Paroles de J. H. Oldham citées dans *The Ecumenical Review* 1953-1954, p. 55.
3. *Evanston Dokumente*, p. 210.

L'unité de l'Église tant dans l'histoire qu'à la fin des temps et malgré les degrés différents de sa manifestation, est une *oneness* qui n'implique pas l'institutionnel. *Oneness* (comme *fellowship* d'ailleurs aussi) est, nous dit-on, intraduisible en français et donne donc à l'ecclésiologie œcuménique une saveur anglo-saxonne. La manifester toujours davantage revient par-dessus tout à l'« ascèse ecclésiastique », conséquence du péché dans l'Église — en l'occurrence des divisions qui sont toutes pécheresses et ne deviendront justes qu'au jour du jugement et du pardon divins définitifs.

Notons que les rapports ont mentionné encore comme éléments ecclésiologiques nouveaux les conséquences œcuméniques d'un même baptême chrétien et des vues sur l'Église triomphante.

Pour en arriver maintenant à un secteur théologique spécial et important dans une assemblée générale du Conseil œcuménique, et pour nous exprimer en termes œcuméniques, demandons-nous quelle est la « révélation » qui s'est faite à Evanston sur la nature du Mouvement œcuménique dont celui-ci est le sommet.

Il est, grâce à un don de Dieu, une expérience et une volonté de communauté chrétienne croissante *(fellowship)* et toujours plus manifestée *(oneness)* pour le salut du monde, dont il ressent les péchés avec angoisse. Il est faiseur de l'histoire véritable, et c'est lui le premier qui a besoin d'espérance chrétienne. Après les tâtonnements du début, le Mouvement a pris cette forme à la conférence d'Oxford en 1937, et le vénérable Dr. J. H. Oldham, qui fut la cheville ouvrière et l'inspirateur de celle-ci, peut en être dit le parrain.

Je me permettrai maintenant de proposer un critère succinct pour juger de l'authenticité d'une position œcuménique : met-elle le *fellowship* du Conseil œcuménique au-dessus de tout, même des convictions de foi ? Éprouve-t-elle de l'angoisse chrétienne devant la situation du monde ? Seuls deux *oui* l'authentiqueraient.

Concluons que la « théologie œcuménique », donc communautaire, se dégageant des rapports d'Evanston, a pour « lieux » principaux, sinon exclusifs : la Bible, la révélation de vérités nouvelles par les collaborations de toute sorte au sein du Conseil œcuménique, et l'expérience du *fellowship ;* celle-ci se fait surtout

entre chrétiens en détresse (camp de concentration, p. ex.) ou missionnaires (Jeunes Églises).

* * *

La troisième étape pour les Études à Evanston, ne fait que s'ouvrir : c'est le post-Evanston qui durera jusqu'à l'assemblée suivante ; elle n'a rien donné de bien marquant jusqu'à présent, à part la volonté de nombreuses Églises-membres de poursuivre la tâche théorique que l'Assemblée leur a confiée en leur envoyant les rapports.

Il est intéressant, je pense, de noter l'autorité qu'attribue à ceux-ci leur Préface commune.

« Quoique ces conclusions ne prétendent à aucune autorité ecclésiastique et ne lient ni les Églises, ni leurs membres, elles possèdent une autorité morale considérable. Elles ont cette valeur intrinsèque qui s'attache aux études et aux discussions approfondies poursuivies dans un esprit de prière par des chrétiens venus d'horizons divers, quand leur « rencontre œcuménique » révèle un réel effort d'unanimité chrétienne. Le fait même du désaccord sur beaucoup de points donne du poids à ceux sur lesquels l'accord s'est réalisé » [1].

V

L'aspect *Études* de l'Assemblée d'Evanston se présente à nous comme occidental, de prédominance anglo-saxonne, comme délibérément chrétien, mais protestant, tant pour son « ecclésiologie » que pour sa théologie de l'Action chrétienne. Ne faut-il pas, en effet, qualifier d'essentiellement protestante une conception de l'Église qui l'assimile complètement au simple chrétien, tant dans sa nature que dans le procédé d'unification (« ascèse ecclésiastique ») ? Je le pense, et prends, pour seul argument (il y en a bien d'autres) la place d'idéal qu'occupe de plus en plus ici l'Église de l'Inde méridionale. Mais je suis heureux de trouver dans le questionnaire sur *Foi et Constitution,* dans *EC*, p. 70, cette question : « Est-il légitime de parler de l'Église

1. *EC*, p. 5.

comme nous parlons du chrétien individuel et de dire en conséquence que l'Église est à la fois justifiée et pécheresse et qu'elle doit mourir et ressusciter ? » Il faut espérer qu'elle suscitera des réponses au cours du post-Evanston.

Je pense aussi qu'est essentiellement protestante la dépendance, plutôt que l'union, entre le Christ et l'Église. C'est elle d'ailleurs qui justifie l'analogie anthopologique, et place l'Église sous le jugement et le pardon continuels de son Seigneur.

Quant à l'Action chrétienne, son caractère protestant est plus accidentel, me semble-t-il. Je n'en citerai pour preuve que l'intervention d'une espèce de droit naturel qu'on aurait cru étranger au protestantisme. Sa dimension exclusivement sociale est, en effet, moins une position théologique, qu'une réaction contre le piétisme protestant prédominant au XIXe siècle. « Il devient clair que le message chrétien ne se rapporte pas seulement à la vie intérieure de l'homme, mais fait appel à des responsabilités déterminées dans la vie professionnelle, sociale et politique » (*EC*, p. 460). L'Action chrétienne d'Evanston serait donc un retour à un protestantisme plus social, soit dans la ligne du *Beruf* luthérien, soit sous l'aspect plus calvinien du Royaume de Dieu.

Tel qu'il est, l'aspect *Études*, nous le savions déjà, n'a pas rompu le *fellowship* œcuménique.

* * *

J'écrivais en débutant que cet exposé avait l'intention de compléter les conclusions d'*Evanston-Action*, auxquelles il faut que je me réfère maintenant.

Et tout d'abord l'aspect que nous avons étudié, nous a donné une théologie de l'Action œcuménique qui a mieu expliqué ce que j'entendais alors par la laïcisation du Mouvement œcuménique.

Ensuite cet aspect s'est révélé moins œcuménique que celui « *Action* » et a souligné pour l'ensemble de l'Assemblée un caractère occidental, anglo-saxon même, et protestant.

Le Conseil œcuménique maintenant comme naguère, nous apparaît bien être un pur organe de collaboration, mais d'une collaboration originale et inédite dont le cœur est sans doute « l'ascèse ecclésiastique ».

En plus de ces nuances qui ne semblent pas dénuées d'intérêt, les Études à Evanston permettent de se rendre mieux compte de la position au sein du Conseil œcuménique de la Commission *Foi et Constitution*, ainsi que des Églises orthodoxes membres.

* * *

Le Rapport *Foi et Constitution* indique que la Commission du même nom a pleinement adopté ce qu'on peut appeler l'« ecclésiologie d'Oxford 1937 ». Toutes ses fonctions, constitutionnellement définies à Lund en 1952, convergent dans l'effort pour habiliter l'Église, donc les laïcs, à agir sur le monde dans le sens de l'Unité, en la faisant progresser elle-même sur la voie christologique de l'*oneness ;* celle-ci cependant est reconnue ne pas être la seule ni la plus efficace. Les anciennes méthodes théologiques ne sont plus mentionnées, sauf par le P. Florovskij quant à celle découverte à Amsterdam en 1948.

Pareille orientation théologique de la Commission, la préserverait du vieux piège d'autoconcentration ou d'« égoïsme ecclésiastique » ; conjointement d'ailleurs à son incorporation grandissante dans le Conseil œcuménique qui lui permet de participer indirectement aux activités centrifuges de celui-ci.

Au sein même du Conseil, les autres rouages concernant les études, commencent par là même à perdre leur ancienne prévention contre *Foi et Constitution.* C'est particulièrement le cas pour les départements de l'évangélisation et des études missionnaires, tous deux en liaison avec le Conseil international des Missions ; j'en ai cité des exemples plus haut.

Enfin, notre rapport indique encore ceci d'important : son sujet n'était qu'un seul parmi les nombreux autres mis au programme de la Commission *Foi et Constitution ;* ces autres ne cadraient sans doute pas avec le caractère de l'Assemblée. De plus une assemblée générale du Conseil œcuménique n'est pas propice, nous l'avons vu, aux études techniques. Ne pourrait-on pas conclure que des conférences mondiales spéciales de la Commission, comme il en fut et comme il en est prévu dans sa constitution, s'avéreront nécessaires dans l'avenir ?

* * *

Je commence ce paragraphe consacré à l'Orthodoxie à Evanston par un peu de statistique.

Quatre des six commissions spéciales qui avaient préparé les enquêtes ont compté des membres orthodoxes : *Foi et Constitution*, deux, *Évangélisation*, un, *Affaires internationales*, un, *Laïcs*, un.

A l'Assemblée même les Orthodoxes comptaient vingt-huit délégués, un consulteur et trois consulteurs de la jeunesse. Le patriarcat de Moscou et ses satellites n'étaient pas représentés.

Le grand avantage, bien que négatif, des déclarations orthodoxes à l'Assemblée fut d'enlever à son « ecclésiologie » toute prétention d'être un *consensus*.

Leur apport positif, par contre, n'a pas été grand. Pourquoi ? D'abord du fait de leur contenu, je l'ai déjà dit. Non qu'elles aient été une espèce de « rengaine » mais elles ne furent pas une surprise non plus. Ensuite, et principalement sans doute, à cause de leur facture peu œcuménique. Je m'explique. Les déclarations ne donnent pas humblement leurs « raisons d'espérer ou de croire » comme le veut la « charité œcuménique », à la suite d'ailleurs de *I Pierre* 3, 15 ; elles sont des affirmations, et encore souvent très massives. Traitant toutes les deux de la *nature* plus que de la *mission* de l'Église, elles ne sont pas orientées, ou à peine, vers l'action œcuménique. Qui plus est, les « Actes de foi » du Rapport *Foi et Constitution* sont rejetés, avec un peu de mépris peut-être, comme ne découlant pas logiquement de leurs prémices ecclésiologiques. Les déclarations sont donc très excentriques au genre œcuménique et n'ont pas, par conséquent, réussi à vraiment intéresser l'Assemblée ; peut-on lui donner tort en cela ? N'était-ce pas plutôt aux Orthodoxes de mieux pénétrer la problématique œcuménique pour trouver meilleure audience à leur message ? En se reportant aux deux questions œcuméniques tests de plus haut, on pourrait se demander ce que les Orthodoxes à Evanston ont pensé du *fellowship*. Ils n'en sont pas sortis, voilà tout ce qu'on peut y répondre, car même leur hantise de prosélytisme, dont a parlé *Evanston-Action*, n'indiquerait pas nécessairement une estime absolue du *fellowship* [1].

1. A ma connaissance le seul Orthodoxe qui ait publiquement réfléchi

Quant à l'angoisse devant la situation du monde d'aujourd'hui, rien, à part quelques mentions du communisme, n'a transparu dans les déclarations orthodoxes. Cependant il y a peu d'années encore, existait une école sociologique russe d'inspiration orthodoxe qui possédait ce « pathos » — un de ses chefs fut, on le sait, Nicolas Berdiaeff.

Ne noircissons cependant pas trop la situation des Orthodoxes à Evanston. Leur influence théologique y a été perceptible et heureuse ; j'en ai signalé quelques points à propos du rapport sur le thème principal. J'ajoute maintenant que si l'eschatologie personnelle n'a pas été tout à fait absente de l'Assemblée, ce fut grâce à leur insistance sur l'inhabitation de la Trinité dans l'âme du juste, inchoation de la vie éternelle, vérité qui en est une partie essentielle.

Les Orthodoxes ont donc « enseigné » à Evanston, mais qu'y ont-ils appris ? Je ne sais. Ou bien considéreraient-ils qu'il n'y avait rien à apprendre pour eux dans le *fellowship* œcuménique ?

Pour achever ce paragraphe, on me permettra d'étendre un peu mon présent sujet aux dimensions d'une remarque générale. N'y aurait-il cependant pas entre le *fellowship* et l'Orthodoxie quelques affinités ? Pour ma part, j'en vois trois : le caractère expérimental de la « théologie œcuménique » ; l'échange de dons de toutes sortes (dans un seul sens, peut-être pour les Orthodoxes), qui se fait au sein du Conseil œcuménique et qui ressemble certainement à la conception orthodoxe du « soborovanie » ; et enfin un troisième, que je suis heureux de trouver aussi sous la plume de M. Visser 't Hooft :

« En d'autres mots, le caractère représentatif des déclarations du Conseil œcuménique dépend par-dessus tout du degré dans lequel elles sont acceptées par les Églises-membres. Nous trouvons ici une analogie avec la notion de la *Sobornost* qui joue un si grand rôle dans la théologie orthodoxe russe et qui trouve aussi un écho dans la théologie orthodoxe grecque ; d'après elle,

sur le *fellowship* pour l'estimer est L. A. ZANDER, dans *Vision and Action*, Londres, 1952. J'ai exposé et apprécié la façon dont il l'a fait dans *Irénikon*, 26 (1953), p. 303-308.

la vérité est validée par la réponse de toute l'Église, plutôt que par un quelconque de ses organes »[1].

VI

Le but de cet article n'a pas été, de toute évidence, comme je l'annonçais d'ailleurs, de fournir une réponse catholique aux sujets des études d'Evanston. Avant même qu'il ne fût écrit, il en existait déjà une : un groupe international de théologiens catholiques a composé un mémoire intitulé *Le Christ, l'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*[2], qui se veut un commentaire du thème principal d'Evanston. Il a été distribué en traduction anglaise à tous les délégués au cours de l'Assemblée, avec trop de retard toutefois pour avoir pu y jouer un rôle théologique. Mais fût-il arrivé même à temps, il n'est pas sûr qu'il aurait pu le faire ; un peu pour la même raison que la déclaration des Orthodoxes sur le même sujet. En effet, si l'on y trouve de bonnes choses et bibliquement dites, plus bibliquement que dans celle-ci, sur les réalités surnaturelles qui figurent dans son titre, le point central du Rapport d'Evanston, l'action de l'Église dans le monde, n'y est traité par contre qu'en brève conclusion et seulement comme conséquence de la sainteté personnelle du chrétien : « c'est seulement à travers la fidélité des chrétiens à la vie du Christ en eux que le christianisme marque son empreinte sur l'histoire profane (remarquons ce terme peu « œcuménique ») du monde » (p. 152). Une telle phrase ne mériterait-elle pas, du côté œcuménique, le reproche de piétisme, que, dans la pensée de ses dirigeants, le Mouvement œcuménique est précisément destiné à surmonter aujourd'hui ? D'ailleurs le *Monde*, terme si proprement œcuménique, ne trouve pas place dans le titre du mémoire. On peut à peine l'appeler donc une réponse catholique au thème principal d'Evanston, dont, il est vrai, il n'a pu connaître la rédaction définitive qui fut tenue secrète jusqu'à peu avant l'ouverture à l'Assemblée.

S'il m'est permis, en guise de conclusion, de faire une sugges-

1. *The Ecumenical Review*, 1955-1956, p. 21.
2. *Istina*, 1954, nº 2, p. 132-158.

tion aux catholiques qui se proposeraient de répondre aux problèmes traités dans les études œcuméniques d'Evanston et de plus tard, ce serait, pour bien les comprendre, d'utiliser les questions tests de tantôt ; elles leur permettraient au besoin de quitter leur perspective habituelle pour entrer, sans les adopter nécessairement pour autant, dans celles des théologiens œcuméniques. Je pense que des réponses bien faites — elles exigeraient une collaboration de spécialistes dans bien des domaines — pourraient être très utiles, pour resserrer ce « lien précieux » dont M. Visser 't Hooft a parlé en conclusion de son amical commentaire du mémoire catholique susdit : je le citais dans *Evanston-Action,* p. 404-405.

N'est-ce pas là un point d'espérance chrétienne que peut se permettre au terme de son exposé un commentateur catholique de l'Assemblée d'Evanston, laquelle fut tout entière consacrée à celle-ci ?

D. C. LIALINE.

Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVI[e] siècle.

Deux ouvrages généraux [1], une importante monographie [2], et une histoire fondamentale du monachisme russe [3] ont récemment consacré des pages suggestives aux controverses religieuses russes du XVI[e] siècle. Dans la mesure où le public de langue française est encore insuffisamment familier avec cette question, il nous a paru utile d'y consacrer une série d'études, en insistant sur un aspect particulier du problème : la querelle des biens ecclésiastiques et ses incidences sur le rôle social de l'Église de Russie.

Sans prétendre à l'originalité, ce premier article essaiera de décrire brièvement l'enrichissement progressif de l'Église en biens matériels. Le lecteur familier avec l'histoire de l'Église médiévale en Occident fera lui-même les comparaisons évidentes qui s'imposent.

* * *

Il est probable que, dès l'époque de saint Vladimir, l'Église ait possédé des terres en Russie. Nous n'avons, pourtant, aucun document incontestable pour la période qui précéda la seconde moitié du XI[e] siècle. Pour l'année 1051, la chronique nous rapporte que saint Antoine de Kiev « envoya un moine chez le prince Izjaslav pour lui dire : « Mon prince, Dieu multiplie notre communauté et nous n'avons pas assez de place ; donne-nous cette montagne qui surplombe la crypte ». Izjaslav la donna » [4]. A partir de cette époque, les

1. E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe.* (Coll. « Russie et Chrétienté »), Paris, 1950 ; Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953.

2. Gr. Papamichail, *Μάξιμος ὁ Γραικός*, Athènes, 1951.

3. Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen.* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 10/11), Wurzbourg, 1953.

4. *Polnoe sobranie russkich lětopisej* (Collection complète des chroniques russes), St-Pétersbourg, 1846, I, p. 68 (2e éd., Léningrad, 1926, col. 158-159) ; *Povesti vremennych let*, Moscou, 1950, I, p. 106.

témoignages ne manquent pas. Nestor, pour l'année 1096, mentionne des domaines habités, possédés par l'Église [1]. La chronique de Novgorod parle d'esclaves appartenant à l'Église [2]. Les monastères s'enrichissent avec une grande rapidité : par exemple, une princesse, morte en 1159, lègue au couvent kiévien des Cryptes, cinq domaines avec des paysans [3]. Ainsi, dès la période pré-mongolienne, l'Église, surtout les monastères, possède de très importants biens immobiliers sous forme de terres cultivées par des serfs [4].

L'invasion mongole, loin de porter tort à la propriété de l'Église, contribua à la raffermir. Les envahisseurs, tolérants et superstitieux, accordaient constamment des faveurs au clergé chrétien. Saraï, la capitale de la Horde d'Or, devint même, sur le désir des khans, un siège épiscopal [5]. La chronique nous rapporte qu'en 1257, des fonctionnaires tatars « firent le recensement (en vue de lever des impôts) de toutes les terres de Suzdalj, de Rjazanj, de Murom... ; ils n'omirent que les archimandrites, les higoumènes, les moines, les prêtres, les diacres et tous les membres du clergé » [6]. Ces faveurs, dont l'Église était l'objet de la part des autorités mongoles, permettront plus tard aux défenseurs des biens ecclésiastiques d'invoquer devant les tsars orthodoxes, l'exemple des khans tatars.

Sous le joug mongol, l'Église s'enrichit d'une façon notable. Elle seule jouissait d'une prospérité économique garantie par les occupants. Et Jean III, premier prince russe à être complètement indépendant, sera aussi le premier sécularisateur des biens de l'Église. Il verra dans la richesse démesurée de l'Église russe un obstacle au développement de l'économie de son jeune royaume.

Selon les sources de l'époque, le tiers du territoire russe, au milieu du XVI[e] siècle, appartenait aux moines [7]. Cette situation s'explique avant tout par le nombre toujours croissant des monastères et des ermitages. Ključevskij donne un chiffre : 254 monastères furent

1. « Sela », *Ibid.*, p. 108 (2[e] éd., col. 238).
2. En 1068, Étienne, évêque de Novgorod, est étranglé par ses « cholopy ». *Ibid.*, III, p. 212.
3. *Ibid.*, II, p. 82.
4. Beaucoup de documents ont été dépouillés par Miljutin, *O nedvižimych imuščestvach duchovenstva v Rossii* dans *Čtenija Moskovskago obščestva istorii i drevnostej rossijskich*, IV, 1859.
5. *Chronique de Nikon*, III, 41.
6. *Ibid.*, 37-38 ; Miljutin cite d'autres documents de ce genre, *op. cit.*, pp. 37-38.
7. A. Pavlov, *Istoričeskij očerk sekuljarizacii cerkovnych zemelj v Rossii*, Odessa, 1871, p. 23.

élevés sur le territoire de la Russie moscovite en une période de trois siècles (XIVe-XVIe) [1], sans compter les innombrables ermitages, les « pustynj » de moindre importance. Chaque prince, en prenant possession de son fief, considère qu'il est de son devoir de fonder un couvent, en le dotant de moyens immobiliers de subsistance. Parfois — nous en avons des exemples à Pskov — le monastère s'élève sur l'initiative d'une société de bourgeois qui confie à un « posadnik » la charge de vaquer aux soins matériels que nécessite la construction [2]. Des couvents élevés de cette manière se multiplient dans les villes ou dans leurs alentours. Ils surgissent dès le début du christianisme en Russie, dans les principaux centres, à mesure que les Russes colonisent la grande plaine de l'Est européen. Dès le XIIe siècle, Kiev et Novgorod sont des lieux de pèlerinage ; bientôt Smolensk, Staraja Rusa, Ladoga, Perejaslavlj, Suzdalj, Vladimir, Kostroma, Ustjug, Moscou ont aussi leurs couvents renommés.

A partir du XIVe siècle, et surtout du XVe, un phénomène nouveau nous met en face d'un monachisme d'aspect tout différent. Au lieu de suivre le gros de la population, les moines se mettent à sa tête. D'audacieux ermites fuient le bruit des cités et pénètrent dans la grande forêt du Nord. Les vies de saints [3] nous décrivent un type devenu classique de moine qui quitte la ville ou même le grand monastère, qui ne répond plus à ses besoins spirituels, et se construit une cabane dans un lieu désert ; là il vit du travail de ses propres mains et se consacre à la prière. Bientôt, des disciples l'entourent et, au bout de quelques années, c'est un grand monastère que l'on voit s'élever à la place du modeste ermitage, avec des terres et des paysans à la disposition de son économie. Souvent alors, le fondateur lui-même, ou bien son disciple, quitte de nouveau le bruyant monastère pour la forêt, et le même cycle se répète. C'est ainsi qu'au cours des XIVe et XVe siècles, le grand centre de la Trinité-Saint-Serge n'a pas eu moins de 35 filiales fondées de cette

1. *Kurs russkoj istorii*, 2e éd., Moscou-Petrograd, 1923, II, p. 305.

2. N. Serebrjanskij, *Očerki po istorii monastyrskoj žizni v pskovskoj zemlě*, Moscou, 1908, pp. 221-222.

3. Peu d'entre elles sont éditées, mais un nombre important de manuscrits a été dépouillé par V. O. Ključevskij, *Drevne-russkija žitija svjatych kak istoričeskij istočnik*, St-Petersbourg, 1871 ; Kadlubovskij, *Očerki po istorii drevne-russkoj literatury žitij svjatych*, Varsovie, 1902, édit. par le *Russkij filolog. Věstnik ;* Jachontov, *Zitija svjatych Pomorskago kraja, kak istoričeskij istočnik*, Kazanj, 1881. G. Fedotov donne aussi une étude d'ensemble sur la « Thébaïde du Nord » dans le chap. IX de son livre *Svjatye drevnej Rusi*, Paris, 1931.

façon [1]. Ainsi, la colonisation du grand Nord de la Russie est due, en grande partie, à l'œuvre des moines et à la multiplication des monastères.

Le monastère de type primitif, celui de la ville fondé par un prince, un évêque, une société de riches bourgeois, possédait normalement des propriétés immobilières [2]. En 1158, par exemple, la fille du prince Jaropolk de Kiev lègue tous ses biens au couvent des Cryptes [3]. Dans les siècles suivants, les chroniques et les vies de saints abondent en informations de ce genre.

Les couvents-colonies et les ermitages ont, eux aussi, profité de la largesse des donateurs. Les saints fondateurs — comme saint Cyrille de Běloozero [4] — ont protesté contre cet enrichissement, mais les générations nouvelles ont rarement su résister à la tentation. Les moines ont même rapidement acquis dans certaines régions une réputation d'accapareurs : l'endroit qu'ils choisissaient pour installer leur ermitage n'était pas toujours parfaitement désert, et les voisins prenaient ombrage à voir dans leur pays des monastères dont tôt ou tard il leur faudrait devenir les serfs [5]. Il en résultait des conflits, dont les vies de saints nous donnent un écho. Les paysans, craignant « que le grand starec qui s'est installé près d'ici, ne s'approprie bientôt nos personnes et nos champs », obligent l'ermite à se retirer [6] ; quelques moines ont même été massacrés par leurs méfiants voisins [7].

Quelles sont donc les sources d'enrichissement des couvents ? La largesse des grands de ce monde en est la principale. Elle s'explique d'abord, par le désir de garantir la vie matérielle de l'Église. « Nous pouvons dire, écrit V. A. Miljutin, que *tous* les grands-princes, les princes locaux, les tsars, même les tsarines et les princesses, les gouvernements populaires des villes libres, rivalisaient d'un zèle remarquable pour enrichir l'Église, et s'efforçaient de la doter de

1. Ključevskij, *Kurs*, II, p. 308.
2. Miljutin, *op. cit.*, p. 26.
3. A. Pavlov, *op. cit.*, pp. 9-10.
4. *Coll. compl. des chron.*, II, p. 82.
5. I. Budovnic, dans son livre récent : *Russkaja publicistika XVI veka*, Moscou-Léningrad, 1947, insiste beaucoup, et non sans une certaine tendance, sur cet aspect particulier de la question (pp. 11 et suiv.).
6. Pavlov, *op. cit.*, p. 20.
7. Cfr N. Chruščev, *Izslědovanie o sočinenijach Iosifa Sanina, prepodobnago igumena Volockago*, St-Pétersbourg, 1868, pp. 9-10, et V. Ikonnikov, *Opyt izslědovanija o kuljturnom značenii Vizantii v russkoj istorii*, Kiev, 1869, p. 130.

moyens immobiliers divers »[1]. La richesse de l'Église était, en principe, destinée à la bienfaisance ; et de nombreux témoignages attestent le zèle des bons monastères dans ce domaine[2].

Une source intarissable et permanente de revenus pour les monastères était constituée par les dons destinés à faire prier les moines pour le repos de l'âme des défunts : « vklady na pomin duši ». Les riches léguaient une partie ou la totalité de leurs domaines, pour qu'au couvent, on fasse mémoire de leur âme et de celle de leurs proches[3]. Nous prenons, au hasard, parmi de très nombreux documents du même genre, la « gramota » du tsar Théodore Ivanovič au monastère de Saint-Hypatius : en échange d'un domaine, vous autres, moines, « faites mention à la liturgie, inscrivez dans les diptyques, chantez des prières... en mémoire des parents de ma femme, la tsarine et grande-duchesse Irène »[4]. Les chartes de donation proviennent souvent de particuliers[5] ; la valeur en est parfois très importante : en 1563, le prince Dimitrij Němov fait don au monastère de Volokolamsk d'un domaine, comprenant 22 villages[6]. Rappelons, enfin, l'exemple de la princesse kiévienne, faisant le legs de tous ses biens au monastère des Cryptes. Les pauvres, qui n'avaient rien à donner, mais soucieux de se garantir une sépulture chrétienne, travaillaient gratuitement pour le couvent, qui s'engageait, pour sa part, à les enterrer à ses frais[7].

Les grands malheurs publics étaient aussi une occasion pour le peuple de manifester sa générosité. La chronique nous rapporte qu'en 1352, une épidémie (« mor zol »), provoqua des donations massives[8].

D'autre part, une multitude de privilèges de toutes sortes étaient accordés aux couvents : exonérations d'impôts, droits de lever des

1. *Op. cit.*, pp. 45-51 ; l'auteur appuie son affirmation par des documents pour chaque règne, depuis celui de Jean Kalita jusqu'à celui de Théodore Alekséevič, le frère de Pierre le Grand.

2. Chruščev, *op. cit.*, p. 52 ss.

3. Miljutin, *op. cit.*, pp. 84-88.

4. *Akty istoričeskie* (Actes historiques), St-Pétersbourg, 1841-1843, I, n° 219.

5. Voir les *Akty juridičeskie* (Actes juridiques), St-Pétersbourg, 1838, nos 110-125.

6. *Ibid.*, n° 115.

7. Serebrjanskij, *op. cit.*, pp. 228 ss.

8. « ... Ils s'inquiétaient pour leurs âmes et donnaient leurs biens en aumône aux églises et aux monastères ; d'autres cédaient des pêcheries du lac... ou quelque autre bien : ils voulaient ainsi se garantir une éternelle mémoire » (*Coll. compl. des chr.*, III, pp. 60-61).

dîmes sur de vastes territoires en dehors même de leurs domaines propres ; les supérieurs rendaient la justice sur leurs terres : leur compétence s'étendait aux domaines civil et criminel [1]. En même temps, le prince leur accordait des « chartes de non-jugement », qui défendaient à quiconque de porter plainte contre eux en dehors de trois jours fixes de l'année [2]. Tous ces privilèges ne manquaient évidemment pas d'accroître les possibilités matérielles de l'Église.

Mais les monastères pouvaient aussi avoir des sources de revenus indépendantes de ces manifestations de la piété chrétienne. Dès la période kiévienne [3], pour entrer au couvent, il fallait y apporter une somme d'argent (« vklad ») plus ou moins substantielle suivant le monastère que l'on choisissait ; cette donation ne devenait propriété de la communauté qu'à la mort du donateur ; durant sa vie, et tout en étant moine, il pouvait jouir de son bien ; le monastère ne recevait que des pourcentages périodiques [4]. Les couvents se faisaient aussi prêter des terres par des propriétaires soucieux de mettre leur bien sous la protection de l'Église, dont la prospérité était garantie par les princes et même par les autorités mongoles, au temps de la domination. On pouvait, également, emprunter de l'argent au couvent, sous caution [5].

Le monastère russe des XVe-XVIe siècles tenait donc lieu de banque et même de mont-de-piété. Le métropolite Photius, dans une épître au clergé de Pskov, l'accuse expressément de s'adonner à l'usure, malgré l'interdiction des canons ecclésiastiques [6].

Pour exploiter leurs vastes propriétés, les monastères employaient une nombreuse main-d'œuvre [7]. Les domaines de l'Église étaient prospères et la situation des paysans qui y travaillaient était relativement enviable : les serfs de l'État et des nobles fuyaient leurs

1. Voir V. S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja*, Kiev, 1915, p. 376.
2. « Nesudnyja gramoty » ; cfr Serebrjanskij, *op. cit.*, p. 409.
3. E. E. Golubinskij, *Istorija russkoj cerkvi*, I, 2, pp. 604 ss.
4. Serebrjanskij, *op. cit.*, pp. 226-227. La conservation par les moines de biens immobiliers propres n'a été interdite que par le « Uloženie » de 1649 (chap. XVII).
5. Serebrjanskij, *op. cit.*, pp. 228, 405.
6. *Actes historiques*, I, n° 22.
7. Il existe plusieurs travaux récents qui examinent la situation générale de cette main-d'œuvre ; entre autres, ceux de Tichomirov, *Monastyrj-votčinnik XVI v.* dans *Istoričeskie zapiski*, t. III (les résultats de ses fouilles dans les archives du couvent de Volokolamsk restent malheureusement inédits), et Grekov, *Krestjane na Rusi*, Moscou-Léningrad, 1946, pp. 695-711.

maîtres pour s'y réfugier. Ce fut là, comme nous le verrons, une des raisons qui amenèrent les souverains de Moscou à entreprendre la sécularisation des biens ecclésiastiques.

La richesse matérielle des monastères a eu cependant des conséquences fâcheuses dans le domaine de la vie religieuse. Les membres de la communauté ne se trouvaient liés entre eux que par des liens d'ordre économique. Il en résulta une profonde décadence morale et spirituelle [1]. Cette situation était souvent encore aggravée par le fait que les monastères étaient considérés comme des maisons de correction : on y internait, par mesure disciplinaire, les membres indignes du clergé séculier et aussi, parfois, les adversaires politiques des princes au pouvoir. Le concile de 1503 obligea même tous les prêtres séculiers veufs à y entrer, sous peine d'interdit [2].

Il n'est donc pas étonnant de trouver chez les contemporains des témoignages peu flatteurs pour le monachisme russe de cette époque. Le tsar Jean IV lui-même, dans sa huitième question au Concile des Cent Chapitres (1551), s'en plaint amèrement : « Dans les monastères, moines et prêtres se font tonsurer pour le salut de leur âme ; mais certains d'entre eux n'ont en vue que le repos de leur corps : ils se font tonsurer pour mener joyeuse vie et se promènent par les villages pour leur plaisir. En ce qui concerne les archimandrites et les abbés, quelques-uns d'entre eux achètent à beaux deniers le droit d'exercer leur autorité, ignorent le service divin, le réfectoire et les moines, leurs frères. Ils se divertissent dans leur cellule avec leurs invités, installent dans le monastère des membres de leur famille, qu'ils nourrissent sur ses revenus et sur ceux des domaines... » [3]. Maxime le Grec de son côté, traite le moine d'« animal buveur de sang, qui s'efforce de sucer la moelle dans des os secs, comme une espèce de chien ou de corbeau » [4]. Kurbskij n'est pas plus flatteur : « Ils ne protègent ni la veuve, ni l'orphelin, ils ne viennent pas au secours des malheureux et des pauvres, ils ne paient pas la rançon pour libérer les prisonniers, mais se ménagent des domaines, cons-

1. La situation est bien décrite par Grečev, *Zavolžskie starci v literaturnom rěšenii spornych voprosov russkoj cerkovno-obščestvennoj žizni konca XV i XVI vv.*, dans *Bogoslovskij Věstnik*, 1907, juil.-août, pp. 505-513.

2. *Akty archeografičeskoj ekspedicii*, t. I, nos 383, 485-488.

3. *Stoglav*, 2e éd., Kazanj, 1887, p. 28 ; la traduction française de Duchesne est à utiliser avec prudence (p. 30-31).

4. *Œuvres*, Kazanj, 1859-1860, II, 35, *Besěda uma s dušeju.*

truisent de grandes demeures, regorgent de richesses et se parent de cupidité et non de dévotion » [1].

Si l'enrichissement des monastères provoquait une aussi violente réaction au sein même de l'Église, il poussait certains à rompre avec l'orthodoxie traditionnelle. La Russie des XIVe-XVIe siècles fut le théâtre d'une profonde fermentation religieuse. De nombreuses sectes et hérésies avaient surgi, pour la plupart dans les régions de Novgorod et de Pskov, pays de liberté politique et de contact commercial fréquent avec l'Occident et l'Orient chrétiens, où le traditionalisme moscovite ne pénétra que plus tard, après la prise de Novgorod par Jean III. Or, toutes ces sectes comportaient un aspect de protestation contre la vénalité du clergé et contre l'enrichissement des monastères. Vers 1370, à Novgorod, éclate l'hérésie des « strigoljniki » [2]. Nous ne possédons aucun écrit original provenant du milieu hérétique [3] ; pour se faire une idée de leurs opinions, il faut se rapporter aux œuvres polémiques, dirigées contre l'hérésie par Étienne, évêque de Permj. Selon lui, ils rejetaient « le concile œcuménique, les patriarches, les métropolites, les évêques, les higoumènes, les prêtres et tout l'ordre hiérarchique... Ces docteurs, disaient-ils, ne sont que des ivrognes, ils mangent et boivent avec des ivrognes, et leur soutirent or, argent et tissus, aux vivants comme aux morts » (allusion aux donations faites pour le repos de l'âme des défunts) [4].

L'hérésie des « judaïsants », apparue également à Novgorod, vers 1470, a eu un retentissement beaucoup plus important ; la capitale elle-même fut contaminée [5]. Saint Joseph de Volok (ou Volokolamsk) voit un secret judaïsant dans le métropolite de Moscou, Zosima.

1. *Pisjma knjazja Kurbskago k raznym licam*, St-Pétersbourg, 1913, *K starcu Vassianu*, col. 37-38.

2. On ignore l'origine exacte de cette appellation. Selon l'hypothèse de Golubinskij (*Ist. Rus. Cerkvi*, II, 1, p. 396), elle provient de la profession de son initiateur, Karp, qui fut barbier (la racine « strig » désigne l'action de couper les cheveux).

3. P. Popov a cru pouvoir identifier certains écrits des strigoljniki, qui corroborent ce qu'on en savait par d'autres sources. Cfr *Pamjatniki literatury strigoljnikov*, dans *Istor. zapiski*, t. VII.

4. *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, t. VI, no 25.

5. La plupart des informations que nous possédons sur les judaïsants (židovstvujuščie), proviennent du volumineux traité que le grand abbé Joseph de Volok a composé pour réfuter leurs idées. Le titre complet du traité, plus connu sous celui de *Prosvětitelj*, est : *Skazanie o novojavivšejsja eresi novgorodskich eretikov Alekséja protopopa, i Denisa popa, i Theodora Kuricina, i iněch, iže takože mudrstvujuščich*, 3e éd., Kazanj, 1896.

Il semble que l'hérésie, répandue par de véritables Juifs, a primitivement consisté simplement en une vénération spéciale pour l'Ancien Testament et la loi de Moïse. Très rapidement, elle a englobé des éléments où entrait une violente réaction contre les mœurs du clergé et surtout celles des moines. « Ils blâmaient, écrit Joseph, l'état monastique lui-même et le genre de vie des moines, et disaient que les moines se sont écartés des préceptes prophétiques, évangéliques et apostoliques, qu'ils se sont inventé un genre de vie de leur propre chef et suivant leurs propres idées, qu'ils ont abandonné le commandement de Dieu et tiennent à une tradition humaine... » [1].

Quelle était l'attitude du pouvoir séculier devant cet état de choses ? A l'époque féodale, c'est-à-dire avant la fin du XVe siècle, le grand-prince de Moscou favorisait l'enrichissement de l'Église. La Russie, divisée en un nombre important de principautés, était alors religieusement unifiée sous l'autorité d'un seul métropolite qui siégeait précisément à Moscou. Le grand-prince avait donc intérêt à soutenir les droits du métropolite et de l'Église pour fortifier sa propre position politique.

Or, en 1477, Jean III, en prenant Novgorod, sécularise des biens de l'Église dans cette région. Au concile de 1503, à Moscou, un conflit éclate entre le prince et la majorité du clergé. Quelque chose avait changé : la Russie était devenue un État monolithique qui tendait de plus en plus vers une autocratie centralisée ; elle ne pouvait admettre un concurrent à son économie possédant le tiers du territoire national. La croissance du nouvel État provoqua tout d'abord la ruine des grands fiefs féodaux [2]. L'ancienne noblesse céda la place à une aristocratie de fonctionnaires (« služilye ljudi, poměščiki »). Seuls, les territoires exploités au profit direct du monarque (« tjaglaja zemlja »), et les domaines qu'il octroyait à ses serviteurs pour garantir leur subsistance et récompenser leurs services (služilaja zemlja) étaient pratiquement profitables à l'économie du nouvel État [3]. Les guerres nombreuses et souvent malheureuses de Jean IV, augmentaient le besoin en hommes d'armes : ceux-ci étaient généralement fournis, avec leur équipement, par la noblesse de province ; il lui fallait toujours de nouveaux domaines. Durant tout le XVIe siècle, l'un des soucis constants des tsars de Moscou est la recherche

1. *Prosvětitelj*, p. 35-36.
2. GREKOV, *op. cit.*, pp. 598-607.
3. PAVLOV, *Očerk*, pp. 22-23 ; DJJAKONOV, *Očerki obščestvennogo i gosudarstvennogo stroja drevnej Rusi*, Moscou-Léningrad, 1926, p. 212 ; BUDOVNIC, *op. cit.*, pp. 14-17 ; GREKOV, *op. cit.*, pp. 610 et suiv.

de nouvelles terres pour fortifier la position du principal soutien de leur État, la petite noblesse, qui leur fournissait ses soldats et ses fonctionnaires. Il ne restera plus bientôt de grands domaines féodaux à exproprier, ni de terres travaillées par des paysans libres (« černosošnyja zemli »). Seules les terres de l'Église seront toujours là, occupant le tiers du territoire, pratiquement improductives pour l'État, mais attirant à elles les paysans d'autres domaines plus pauvres [1].

C'est ainsi que naquit un conflit latent entre le nouvel État russe et la majorité du clergé. Conflit paradoxal d'ailleurs, car les défenseurs des biens d'Église se trouvèrent être, en même temps, les promoteurs décisifs de l'autorité que le tsar de Moscou venait d'acquérir, et c'est dans leurs rangs que se trouvèrent les idéologues de « Moscou, troisième Rome ». Les souverains se sont donc vus dans l'obligation de combattre leurs meilleurs amis au nom d'intérêts économiques de l'État.

Au début du XVI[e] siècle une âpre lutte commence. De chaque côté se trouvent des spirituels de grande valeur qui défendent soit la propriété ecclésiastique, soit au contraire le renoncement aux biens de ce monde. Les noms des protagonistes les plus connus dans cette lutte furent saint Joseph de Volokolamsk et saint Nil Sorskij, mais bien au-delà de l'influence immédiate de ces maîtres, les deux points de vue s'affrontèrent durant de longs siècles, le plus souvent au grand détriment de l'Église.

Jean MEYENDORFF.

1. PAVLOV, *op. cit.*, p. 23.

Luther et l'Église orthodoxe.

Selon une opinion très répandue, la Réforme se serait arrêtée aux frontières mêmes de l'Église orthodoxe, et il ne se serait jamais produit de confrontation entre les réformateurs et l'Église d'Orient. Or cette opinion ne correspond pas aux faits. Des relations ont existé entre la Réforme et l'Église orthodoxe dès le début du mouvement réformateur, et si elles n'ont pas atteint leur plein développement au cours du siècle qui a vu naître celui-ci, les raisons peuvent en être déterminées très exactement.

Nous aborderons ici les relations de Luther lui-même avec l'Église d'Orient, laissant les autres sujets concernant cette question à une autre fois. A cet effet, quelques remarques préliminaires seront utiles.

* * *

Une grande partie des incompréhensions de ceux qui jugent la Réforme provient de ce que l'exposé moderne de son histoire identifie le catholicisme de la fin du moyen âge avec l'aspect qu'il a revêtu après le concile de Trente. En fait, le catholicisme d'où est sorti la Réforme de Luther englobe un complexe de tensions doctrinales beaucoup plus large que ce que nous avons connu depuis. Dans le nord de l'Europe, aussi bien en Allemagne qu'en France, sans parler de l'Angleterre et des pays scandinaves, aussi bien la piété populaire qu'un bon nombre de théologiens influencés par les doctrines nominalistes étaient encore très fortement attachés à la conception conciliaire de l'Église. Il était assez naturel que le Concile, qui avait mis fin au grand schisme d'Occident, ait voulu conserver une autorité supérieure à celle du Pape. L'école nominaliste représentait cette tendance. Il est vrai cependant que le débat entre l'idée de la Primauté papale et l'Église conciliaire avait abouti au Ve concile de Latran

en 1516 à une autre conclusion. Le concile ne maintenait pas seulement la ligne suivie jusque là par la Curie dans sa lutte contre la théorie conciliaire, mais l'avait poussée à un degré plus avancé. La bulle *Pastor Aeternus* de la XIe session, qui condamnait et supprimait la Pragmatique Sanction de Bourges, contient en effet l'affirmation suivante : « Le Pape a autorité sur tous les conciles, et par conséquent plein pouvoir pour les réunir, les ajourner et les dissoudre ». Aux défenses précédentes du pape d'en appeler à un concile, s'ajoutait désormais une condamnation expresse de la théorie conciliaire elle-même.

Mais — ceci est très important à noter — l'événement que devait constituer le Ve concile de Latran, survenu dans les quelques années qui précédèrent la Réforme, n'avait pas influencé encore la conscience des théologiens et des fidèles de l'Europe centrale. Le mouvement luthérien était, à ses origines, dominé par l'impérieuse exigence d'une réforme de l'Église depuis longtemps si nécessaire, et celle-ci devait se faire *par un concile.* Pour l'historien moderne, il est tout à fait paradoxal de constater que, du côté des réformateurs aussi bien que du côté de l'Église comme du côté de l'empereur et des princes, les discussions les plus passionnées à partir de 1520 aient eu pour objet d'établir les modalités du « concile » auquel serait confié le règlement des luttes religieuses, et que presque personne dans ces discussions, même du côté le plus traditionnel, ne semble s'être rendu compte de ce que cette question avait été dirimée d'une manière définitive et canonique au Ve concile de Latran.

Je signale ce point, parce que de lui dépend le jugement porté par la chrétienté occidentale sur l'Église orthodoxe. Si étrange que cela puisse paraître aujourd'hui, pour les partisans de la conception conciliaire, les fidèles de l'Église orthodoxe — ou les Grecs, comme on disait alors — étaient des frères dans le Christ, qu'on ne considérait même pas comme schismatiques. Ils ne passaient pour schismatiques qu'aux yeux des théologiens attachés à l'idée curialiste, suivant laquelle la doctrine de la primauté juridictionnelle du pape était considérée comme un dogme nécessaire au salut. Pour les partisans de l'idée conciliaire, l'Église grecque faisait figure d'Église nationale, appar-

tenant au *Corpus christianorum* tout comme l'Église d'Allemagne, de France ou d'Angleterre.

Du reste, la doctrine de la primauté de juridiction du pape sur toute l'Église, y compris les conciles, si elle pouvait se revendiquer de quelques faits, n'avait pas encore été l'objet d'une définition explicite. Le Ve concile de Latran avait fait un pas en avant dans la voie d'une définition de ce dogme. Après le rejet officiel de la doctrine même de l'Église conciliaire et sa déclaration comme hérétique en 1516, on pouvait, si on se plaçait au point de vue le plus strict, devenu semblait-il l'enseignement authentique de Rome, juger plus sévèrement les Grecs. Le dissentiment des Grecs avec la doctrine romaine devait être traité par les théologiens curialistes les plus rigides non plus seulement comme un schisme mais comme une hérésie. Ainsi donc, on peut constater qu'en relation avec le Ve concile de Latran, un renforcement de sévérité s'opère dans l'appréciation portée sur l'Église grecque par les théologiens de la Curie romaine.

Cette situation doit nous être présente si nous voulons comprendre le jugement porté sur les Grecs par les deux camps adverses dans les premières luttes de la Réforme. En outre, il sera intéressant de recueillir des déclarations reflétant le sentiment du peuple chrétien à cette époque. La conscience œcuménique qui envisageait les Églises de l'Orient et de l'Occident comme ne formant qu'une seule chrétienté ne semble pas avoir été oblitérée encore dans la pensée des fidèles de ce temps. En effet, dans la piété foncière du peuple d'alors, s'élève continuellement et de façon spontanée, la prière pour l'Église une. On trouve un témoignage caractéristique de cette mentalité dans le journal d'Albert Dürer (1471-1528), qui, au cours de son voyage aux Pays-Bas, insère cette prière à la date du 17 mai 1521.

« O Dieu du ciel, dit-il, aie pitié de nous ; ô Seigneur Jésus-Christ, intercède pour ton peuple ; sauve-nous en temps opportun, conserve-nous en la vraie et légitime foi chrétienne, rassemble les brebis égarées au loin au son de ta voix, appelée dans l'Écriture « la Parole de Dieu » ; aide-nous à reconnaître cette même voix, et puissions-nous ne pas suivre un appât trompeur, une illusion humaine, afin de ne pas nous séparer de toi, Jésus-Christ ! Appelle les brebis de tes pâturages, dont une partie se trouve encore dans l'Église romaine,

avec les Indiens, les Moscovites, les Russes, les Grecs, qui ont été séparés de nous par la violence et l'avarice du Pape, et un faux éclat de sainteté »[1].

Or Dürer est considéré aujourd'hui par les historiens catholiques comme appartenant à leur Église, et son idée est bien que la séparation de l'Église grecque n'est pas réelle, mais fallacieuse et violente.

* * *

Le jugement porté sur l'Église orthodoxe dans les débuts de la Réforme acquiert une valeur spéciale par l'argument que tire Luther du prestige de cette Église dans sa *Dispute de Leipzig* avec Eck, en juillet 1519. La Dispute de Leipzig est en réalité le moment de l'histoire où la Réforme s'oriente verse le schisme.

Jusqu'alors, Luther croyait fermement que, même dans ses thèses les plus radicales, il demeurait dans le sein de l'Église romaine et favorisait les intérêts légitimes de cette Église. Jusqu'alors aussi, il avait respecté les formes ecclésiastiques officielles, légales et académiques et, comme théologien, conformément aux lois admises dans l'enseignement universitaire, il avait cherché à provoquer des discussions sur les principes d'une réforme. Ce n'est qu'à la Dispute de Leipzig que Luther s'aperçut de son opposition fondamentale avec quelques doctrines de l'Église romaine. Son contradicteur, Jean Eck, était le représentant non pas d'une théologie mitigée, mais d'un curialisme rigoureux. Entre Eck et Luther s'affrontaient pour ainsi dire deux extrêmes, que pouvait encore retenir ensemble, malgré leur opposition, la largeur de la théologie d'avant le concile de Trente : d'un côté, Luther qui tirait de son fond nominaliste les exigences réformatrices les plus radicales, de l'autre, Eck, représentant la forme la plus moderne de la théologie curialiste, laquelle n'était cependant pas encore reçue par la généralité des théologiens ni par les chefs de l'Église, moins encore, faut-il le dire, par la masse des chrétiens.

1. *Albrecht Dürer Tagebuch der Reise in die Niederlande.* Erste vollständige Ausgabe nach der Handschrift Jehan Hauers, 1884, p. 82.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir Jean Eck (1486-1543) provoquer publiquement Luther sur ses thèses et attaquer directement le point crucial de la discussion, en déclarant hérétique sa doctrine sur l'Église. Depuis le début de la dispute, la tactique de Eck était de porter sur Luther une accusation d'hérésie. Celui-ci reconnut clairement cette intention, et s'éleva avec indignation contre la supposition qu'elle révélait. Or, pour justifier sa conception de l'Église, l'argument le plus important de Luther fut précisément de se référer à l'Église grecque. L'occasion lui en fut fournie par la thèse de Eck qui déclarait de droit divin la primauté totale et absolue de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. Luther réfute cette thèse dans les termes suivants :

« Quand il (Eck) affirme que l'unité hiérarchique *(sacerdotalis)* de l'Église a son origine dans le siège romain, dans le siège de Pierre, je le lui concède volontiers ; mais seulement en ce qui concerne l'Église occidentale. Car l'Église romaine est elle-même sortie de l'Église de Jérusalem, qui est proprement la mère de toutes les Églises. Par conséquent il est faux de conclure : de l'Église romaine est sortie l'unité hiérarchique, donc, celle-ci est la mère et la maîtresse de toutes les Églises. Car il faudrait conclure rigoureusement aussi que Jérusalem est la mère et la maîtresse de toutes les Églises... Si les fidèles du monde entier étaient d'accord pour dire que l'évêque de Rome, ou de Paris, ou de Magdebourg doit être le premier et le plus élevé dans le sacerdoce, je ne nierais pas non plus que celui-ci, puisqu'il est vénéré ainsi par le consentement des fidèles du monde entier, doive être tenu pour le monarque suprême de l'Église. Or, ceci n'a jamais eu lieu, ne se produit pas actuellement et ne se produira jamais, puisque jusqu'à ce jour l'Église grecque n'est pas d'accord sur ce point, sans cependant être pour cela tenue pour hérétique »[1].

Luther argumente comme suit : l'Église grecque ignore la primauté de l'évêque de Rome sur l'Église universelle et n'est

1. *Der authentische Text der Leipziger Disputation.* Aus bisher unbenutzen Quellen hgg. van Otto Seitz, Berlin 1903, p. 60. Cfr Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protest. Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Orbis Academicus, III, I) ; Fribourg-Munich, 1952, p. 10 sv.

pas tenue pour hérétique. Donc la doctrine de l'unité papale n'est pas une doctrine commune à l'Église entière. Il expose ainsi l'opinion largement répandue dans les milieux nominalistes, regardant l'Église orthodoxe comme catholique.

En face de lui, Eck prend une position radicalement opposée et affirme le caractère définitivement hérétique de l'Église grecque. Dans sa réponse, il cite le jugement défavorable de saint Jérôme sur les Grecs et continue :

« Le vénéré Père (Luther) pourrait donc se taire et ne pas ironiser à notre sujet avec les Grecs et les Orientaux, car s'ils se sont séparés de l'Église romaine, ils ont perdu la foi chrétienne ».

Lorsque Eck déclare ici que les Grecs auraient, en vertu de leur séparation de l'Église romaine, perdu la foi, il prend une attitude qui de son temps n'était nullement reconnue comme un dogme et n'était pas partagée par toute l'Église. Eck a recours à ce radicalisme, parce qu'il tire ses conclusions du développement de la théologie curialiste la plus récente. Il est possible que la polémique ait joué ici aussi un rôle : Eck tient les Grecs pour hérétiques afin de déclarer Luther hérétique. C'est ainsi que l'après-midi de la première journée de la dispute, la controverse se concentre sur le point de savoir si l'Église grecque, dans son intégralité, a perdu la foi. Eck affirme que les Grecs ne sont pas seulement des schismatiques, mais des hérétiques. Luther répond à cette affirmation dans la discussion de l'après-midi du même jour.

« Je ne sais pas du tout ce qu'il (Eck) veut dire lorsque, sur l'autorité de Jérôme, il ajoute que l'Église d'Orient est devenue schismatique et aurait déchiré la robe sans couture du Seigneur. Car il ne peut pas affirmer que l'Église d'Orient entière et depuis toujours ait été schismatique, pas plus qu'il ne peut nier que l'Église latine n'ait, elle aussi, eu ses schismes et ne soit restée cependant l'Église. Cela n'a donc pas de sens de m'imposer le silence et de me défendre d'ironiser au sujet de l'Église grecque qui, parce que séparée de l'Église romaine, aurait perdu la foi dans le Christ. Je voudrais plutôt prier le docteur Eck, en vertu de sa modestie eckienne, dont il se fait un titre de gloire, d'épargner tant de milliers de saints, car l'Église

grecque a persisté jusqu'à nos jours et sans l'ombre d'un doute persiste et persistera »[1].

* * *

Nous voyons ici Luther se poser en défenseur passionné des saints de l'Église orthodoxe, et repousser le reproche d'hérésie formulé par Eck en faisant valoir le caractère vraiment charismatique de l'Église grecque. Luther atténue l'accusation de Eck, en défendant les Grecs contre l'accusation de schisme, alors que Eck les accuse d'hérésie. Pour Luther, les Grecs ne sont même pas schismatiques et moins encore hérétiques. Eck se sert de l'accusation de schismatique pour accentuer, de son côté, le caractère hérétique de l'Église grecque.

« Les Grecs sont depuis longtemps non seulement schismatiques, mais les pires hérétiques, ce dont témoigne une quantité d'erreurs et leur opiniâtre obstination au sujet du Saint-Esprit, de la confession, de l'inauthenticité de trois Évangiles et de nombreuses autres choses, quoiqu'ils affichent envers l'Église de Rome une soumission hypocrite, comme cela a eu lieu encore au Concile de Florence sous Eugène IV (1439). Si donc suivant l'opinion de beaucoup de théologiens, chez nous déjà peu de chrétiens sont sauvés, infiniment plus rares seront-ils en Turquie, seuls peut-être quelques moines et leurs disciples qui obéissent à l'Église romaine ».

On voit combien Eck dans le feu de la dispute exagère. Il damne l'Église grecque dans sa totalité et va jusqu'à prétendre que tous les Grecs iront en enfer, à l'exception d'une infime minorité, qui aujourd'hui encore est obéissante à l'Église romaine.

Le deuxième jour de la dispute, le 5 juillet, la controverse se poursuit sur l'Église grecque. A nouveau, Luther rappelle qu'aucune Église n'a compté autant et d'aussi remarquables docteurs. Contre quoi, Eck reprend sa thèse radicale :

« Pour les Grecs, je concède qu'ils étaient jadis très pieux et savants, lorsqu'ils regardaient encore le siège de Rome comme le premier de tous les sièges. Mais puisque, enflés d'orgueil et entraînés

1. BENZ, *l. c.*, p. 70.

par la jalousie, ils se sont soustraits à l'obédience du siège romain, ils sont tombés dans les plus pernicieuses erreurs et, avec l'Empire, ont perdu également la foi ».

Une nouvelle fois, Luther se pose en défenseur ardent de l'orthodoxie et de la sainteté de l'Église grecque et repousse, avant tout, un argument de Eck qu'on retrouve parfois dans la bouche des théologiens curialistes. Eck déclare notamment que la prise de Byzance par les Turcs est un châtiment divin encouru pour l'abandon de la foi chrétienne, que les Grecs ont mérité par leur rejet de la primauté papale. Luther dit au contraire :

« Je supplie chaque chrétien de considérer attentivement, avec la charité du Christ, si ce n'est pas injustice impudente que de rejeter de l'Église tant de milliers de martyrs et de saints, qui, durant quatorze cents ans, ont vécu dans l'Église grecque, et de vouloir maintenant expulser du ciel ceux qui y règnent. Sans parler de ce que l'Église en Orient a existé bien longtemps avant qu'il y eût une Église à Rome, il est de beaucoup plus grande importance de considérer que l'Église grecque, jusqu'à l'époque actuelle, n'ait jamais fait confirmer la nomination de ses évêques par Rome. Si cette confirmation avait été exigée par le droit divin, il s'ensuivrait que, durant toute cette longue époque, tous les évêques d'Alexandrie et de Constantinople, parmi lesquels des saints comme Grégoire de Nazianze et beaucoup d'autres, seraient damnés, hérétiques, hussites. On ne peut imaginer un blasphème plus abominable.

S'il (Eck) concède que les Grecs avaient été jadis très pieux, ils auraient pourtant perdu la foi avec l'Empire en cessant d'obéir à l'Église romaine. C'est là ce qu'il a affirmé hier avec la même autorité eckienne, en disant que les Grecs ont été vaincus par les portes de l'enfer, comprenant l'Écriture en ce sens, que la victoire de l'enfer sur l'Église est la perte de la vie terrestre et des choses temporelles. Étonnante interprétation il est vrai : comme si la foi ne pouvait se conserver là où un royaume ou un empire est anéanti. En Grèce, il n'y aurait plus de chrétiens puisque le royaume grec a disparu. Avec autant de droit il pourrait dire que les martyrs ont été vaincus par l'enfer ».

Dans l'excitation de la dispute, Luther retourne même la lance contre Eck et lui rétorque l'accusation d'hérésie :

« Si ces Grecs sont des hérétiques pour n'avoir pas reconnu le pape

de Rome, eh bien ! j'accuse mon adversaire d'hérésie, lui qui ose affirmer que tant de saints vénérés dans l'Église entière sont damnés ! »

Eck répond à cela qu'il ne damne pas les Pères grecs canonisés, mais demande à Luther de lui nommer un Grec canonisé qui aurait été insoumis à l'Église de Rome. Luther réplique, le 6 juillet, que les chrétiens grecs qui furent recueillis en Italie après la chute de Constantinople, y furent traités non en hérétiques mais en frères chrétiens. Eck se voit forcé de donner une autre réponse et en appelle l'après-midi du même jour à Thomas d'Aquin dans son ouvrage sur les *Erreurs des Grecs* pour étayer sa condamnation des Grecs comme hérétiques déclarés. Il dit :

« En ce qui concerne les Grecs, il est stupéfiant de voir avec quel zèle le R. P. Luther les défend et assure qu'ils sont de bons chrétiens, même ceux qui ont survécu à la prise de Constantinople et sont venus en Italie. Je me vois donc obligé de désigner ici et de nommer les Grecs qui furent des schismatiques et des hérétiques. Je m'étonne du grief que me fait le R. P. d'ignorer l'histoire, alors que lui-même récuse ce que toute l'histoire sait. Macédonius n'était-il pas schismatique, et Nestorius, Eutychès, Acace, Jean de Constantinople ? Et les Grecs qui avaient persévéré longtemps dans le schisme, ne se sont-ils pas placés à nouveau sous l'autorité de l'Église au Concile de Florence au temps d'Eugène IV, bien que, en raison de leur opiniâtre infidélité, ils soient bientôt retournés à l'impiété ? Car si les Grecs n'étaient ni schismatiques ni hérétiques, nous n'aurions pas de définitions conciliaires sur la Sainte Trinité et sur le dogme catholique à l'encontre des erreurs des Grecs. Peut-être le R. P. ignore-t-il que Thomas (d'Aquin) a écrit un livre sur les *Erreurs des Grecs !* ».

Il était facile à Luther de répondre à cette argumentation en montrant ironiquement pour étayer sa thèse, le caractère hérétique de l'Église romaine en énumérant les hérétiques de l'Église latine :

« Les Grecs schismatiques cités par le Docteur, c'est-à-dire Nestorius, Macédonius, Acace, Eutychès et d'autres n'ont rien à voir dans le débat, car ils n'appartiennent pas à l'Église orientale. Semblablement je pourrais caractériser l'Église latine par les Pélagiens, les Macédoniens, les Jovinianistes, les Vigilantiens et d'autres monstres de cette espèce. Mais il est loin de ma pensée que, pour quelques

schismatiques et mauvais chrétiens, je traite de schismatique une Église entière ».

Dans cette controverse sur l'essence de l'Église, le point névralgique est donc bien l'examen de la nature de l'Église grecque. Les deux antagonistes défendent des positions extrêmes : Luther se cantonne dans le domaine du nominalisme et des doctrines, alors très répandues, favorables à l'Église conciliaire. Il admet que les Grecs sont des chrétiens catholiques. Eck au contraire défend la thèse curialiste : les Grecs par le rejet de la primauté sont *ipso facto* hérétiques, ne reconnaissant pas la primauté pontificale.

* * *

La dispute ne s'est pas arrêtée à la discussion concernant l'Église grecque : elle prit dans la suite une tournure différente, produite en dernière analyse par l'extrémisme des points de vue opposés, comme par le tempérament bouillant des deux adversaires. Eck s'efforce à tout prix de rendre Luther solidaire d'une hérésie classique, en essayant d'abord de le rattacher aux Grecs. Comme Luther lui répond sur ce point d'une façon fort habile, Eck recourt à un autre moyen ; il tente de présenter Luther comme un partisan des théories hussites. Déjà dans son explication sur la caractéristique de l'Église grecque, Eck avait jeté le sarcasme du hussisme dans la discussion. Luther s'élève alors de la façon la plus violente contre la mise en parallèle des Grecs et des hussites et se déclare expressément adversaire de l'hérésie de Jean Huss. Il dit en effet :

« Comme précédemment, je réponds maintenant aussi que je ne veux ni ne puis patronner l'hérésie hussite. Pour l'Église grecque, qui existe depuis quatorze siècles — que les hussites soient d'accord avec elle ou non — je suis assuré que ni le pape de Rome ni tous ses flatteurs ne pourraient exclure du ciel cette grande quantité de saints qui n'ont jamais été soumis à la puissance de l'Église romaine... Aussi bien, quelle que soit l'insistance avec laquelle l'honorable docteur Eck veut me confondre avec les hussites, qui n'ont pas cent ans d'existence, avec la même insistance, je lui oppose l'Église grecque qui est la meilleure partie de l'Église universelle et a quatorze siècles d'existence ».

Hélas ! Luther ne se maintiendra pas sur cette position qui défend la catholicité de sa doctrine par le recours aux Grecs. Il se laissera entraîner par son tempérament et s'exaltera dans son orgueil toujours croissant, jusqu'à identifier avec colère sa doctrine et la doctrine de Huss. Il se rend aussi consciemment solidaire de l'hérétique et prend prétexte de la condamnation de Huss pour attaquer l'autorité du concile dans les matières de foi. Il en arrive ainsi précisément où Eck voulait l'amener. Ce que ce dernier n'a pu obtenir en poussant Luther du côté des Grecs, il le réalise du côté des hussites. Les comptes rendus de la dispute manifestent clairement que la discussion s'est développée sous l'influence des passions des controversistes de plus en plus surexcités.

Un extrême poussa l'autre en des positions de plus en plus radicales. Eck avait l'avantage de défendre les positions de la Curie. N'oublions cependant pas que le point de départ de la discussion fut le débat autour de l'Église grecque, et que, sur ce point Luther se savait en accord avec beaucoup de milieux théologiques de son temps. C'est donc avec une entière bonne foi que, dans le développement de son ecclésiologie, il fondait sa notion de catholicité en tenant compte de l'Église grecque.

Voici donc, au début de la séparation provoquée par la Réforme un spectacle inattendu : le théologien Eck, qui déclare l'Église grecque totalement hérétique et envoie ses fidèles en enfer, tandis que Luther cite l'Église grecque comme le prototype de l'authentique catholicisme et fonde la légitimité de son œuvre réformatrice en elle et sur elle.

* * *

On peut constater dans l'évolution postérieure de Luther, un jugement très différent, mais non moins positif, concernant l'Église grecque. L'étude plus approfondie qu'il fit de cette Église eut pour résultat de modifier son appréciation première. Il avait découvert la cause principale de la décadence de l'Église romaine en ce que, au cours de son histoire, elle avait mis de plus en plus au premier plan de son influence sa domination politique. Dans son ouvrage *Von den Concilia und Kirchen*,

(1539), il esquisse une histoire des rivalités et des luttes de préséance entre les Églises grecque et romaine, et fait voir dans ces luttes les mêmes symptômes de décadence intérieure. Il montre ainsi, par quelques exemples, dans tous les sièges les plus importants de l'Orient et de l'Occident une aspiration à la primauté. Non seulement l'ambition de Rome, mais aussi celle d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, et plus tard de Constantinople, mènerait aux mêmes prétentions. « Ainsi, dit-il, les deux Églises, Rome et Constantinople, se sont disputé la vaine primauté... jusqu'à ce que le diable les ait dévorées toutes les deux, celle de Constantinople par les Turcs et Mahomet, celle de Rome par la papauté et ses décrets ».

Si Luther paraît ainsi attribuer les anciens germes de déchéance aux deux Églises, il fait tout de même d'importantes distinctions. De fait, ultérieurement, il verra dans l'Église grecque, malgré les indices de décadence causés par l'ambition dominatrice de quelques patriarches, la représentante de l'Église ancienne, laquelle conservera toujours pour Luther, en tant qu'Église des Pères, une très grande autorité. Dans ses ouvrages théologiques il s'est toujours appuyé sur les Pères de l'Église grecque et il s'est attaché à exposer la conformité de l'enseignement des Réformateurs avec l'enseignement de l'ancienne Église. Ceci apparaît dans beaucoup de points particuliers, dans la question du mariage des prêtres, de l'Eucharistie, dans la polémique contre la messe, contre la primauté papale, contre le purgatoire et dans d'autres cas. L'Église grecque était toujours pour Luther, dans toutes ses luttes, le modèle classique et idéal qui légitimait ses exigences réformatrices.

Les deux éléments constitutifs du jugement de l'Église grecque et qui en Luther sont clairement mis en avant, ont aussi déterminé plus tard les relations de la Réforme vis-à-vis de l'Église orthodoxe. On retrouve ces deux éléments au cours des siècles toujours sauvegardés : d'une part, la conscience d'une affinité interne entre la Réforme et l'Église grecque, qui dans bien des cas se développerait jusqu'à une solidarité commune contre Rome ; d'autre part, l'idée de déchéance appliquée à l'Église d'Orient en tant que manifestant les mêmes signes de

décadence qui ont conduit au moyen âge l'Église de l'Occident jusqu'à sa ruine.

Cependant, Luther durant sa vie n'a pas eu de relations directes avec l'Église grecque orthodoxe de son temps, pour la simple raison que à cette époque, cela était impossible en Allemagne à cause de la situation politique et militaire. Les décades où la Réforme s'est produite sont les années de la plus forte pression aggressive de l'empire ottoman sur les régions frontières de l'empire allemand. Quand on pensait à l'Orient, on pensait au danger turc. La division politique et ecclésiastique était si grande que Luther et de nombreux réformateurs durant un certain temps considéraient l'éventualité d'une Allemagne devenue turque dans un proche ou lointain avenir. L'extension de la Réforme à la Transylvanie, dans un territoire qui politiquement était sous la domination de la Sublime Porte, acquit de ce fait une importance tout actuelle. Mélanchton pourrait dans l'introduction à l'ouvrage de Honters : *Reformatio Ecclesiae Coroniensis* (La Réforme de Kronstadt dans la Transylvanie) présenter l'organisation de la Réforme dans ce pays comme un modèle pour la Réforme au cas où l'Allemagne serait devenue turque. Dans de pareilles conjonctures, la pensée de la chrétienté grecque orientale et celle d'une coalition avec elle disparaissaient totalement. Les premiers, après la mort de Luther, Mélanchton et ses disciples, dans les décades où la pression des Turcs s'était un peu relâchée et lorsque les rapports directs de l'Allemagne et de Constantinople se rétablirent, ont entrevu la tâche. Ils l'ont réalisée par un contact immédiat avec l'Église grecque et en tâchant d'intéresser cette Église au travail des réformateurs allemands.

E. BENZ.

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Le 10 septembre, on a procédé au monastère de Chevetogne à la POSE DE LA PREMIÈRE PIERRE de la nouvelle église orientale. A cette occasion une foule nombreuse d'amis et d'habitants des environs fut présente. A l'issue de la cérémonie pontificale suivant le rituel byzantin le R. P. Prieur prononça une allocution pour expliquer aux assistants la signification de la construction entreprise :

« La communauté, dit-il, s'agrandit et le nombre de fidèles qui désirent connaître la vie liturgique de l'Église orientale croît aussi de jour en jour. Et, on peut le dire, ce monastère occupe une place importante dans l'Église ; son influence, son rayonnement sont grands. L'actualité, l'urgence, l'intérêt du travail pour l'unité chrétienne ne doivent plus être démontrés. Mais tout travail demande un instrument adéquat. Dans un monastère, l'église est indispensable. Et dans ce monastère-ci une église orientale s'impose comme une nécessité, car si le Pape Pie XI chargea en 1924 les bénédictins de cette œuvre qui est la nôtre, il le fit parce qu'il savait que la liturgie demeure l'activité primordiale de la vie chrétienne de l'Orient. Par la présence du culte selon le rite oriental, les moines de Chevetogne veulent être en relation vivante avec la vie de foi et de piété de la chrétienté orientale. C'est aussi une manière de témoigner de l'estime, maintes fois déclarée, de l'Église catholique pour ces formes traditionnelles qui font partie du fond commun à tous les chrétiens.

Pour un monastère, construire son église est un grand acte, car la représentation quotidienne des mystères du Christ est l'élément fondamental de la vie des moines. Pour ce monastère-ci, cela a donc encore une portée toute spéciale. Certes, la chapelle provisoire est devenue bien trop petite pour recevoir tous ceux qui voudraient venir. Et puis, elle était un cadre insuffisant pour la liturgie qu'on y célébrait.

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

Un travail très grand nous incombe. Dix siècles de séparation, pour les orientaux, cinq pour les réformés, ont amoncelé des montagnes de malentendus, de préjugés — des deux côtés — qu'il faut déblayer, dans la théologie, dans l'histoire, dans la mentalité courante. C'est à cette tâche que nous nous consacrons de différentes façons ; c'est ainsi que nous réalisons les vœux de nos fondateurs, que nous travaillons au rapprochement et augmentons la connaissance réciproque.

Mais cette activité doit être soutenue par la prière du culte quotidien, célébré plus solennellement, selon toute la richesse liturgique orientale, aux grandes fêtes et aux époques marquantes de l'année.

Le travail scientifique est du domaine des spécialistes ; pour entraîner le peuple chrétien, qui n'aurait pas la possibilité d'une information de caractère littéraire, la meilleure prise de contact avec l'Orient chrétien — combien plus efficace que toute étude, l'expérience le prouve — est la participation aux célébrations liturgiques. La plupart ne seront jamais dans l'occasion d'y prendre part. Pour notre peuple catholique, une église comme celle qui s'édifie sera un lieu de rencontre ; il y apprendra à avoir vraiment à cœur la cessation des ruptures encore existantes ».

En raison du grand développement que prend en INDE la chrétienté catholique de rite SYRO-MALABAR, le St-Siège a étendu les limites des trois diocèses de Changanacherry, de Trichur et de Tellicherry [1].

A ROME a été introduite la cause de BÉATIFICATION du métropolite André SZEPTYCKYJ, archevêque de Lvov, mort le 1er novembre 1944 [2].

1. Avec l'archidiocèse d'Ernakulam et les diocèses de Kottayam et de Palai cette chrétienté comprend 1.300.000 fidèles. Cfr *SICO* 30 sept. — Les deux diocèses de rite syro-malankar comptent 80.000 fidèles (les huit diocèses latins 850.000). Cfr E. R. HAMBYE S. J., *Une chrétienté en marche : l'Église orientale de l'Inde*, dans *DC*, 4 sept., col. 1093-1104. — C'est au Malabar (Travancore-Cochin) que se trouve le pourcentage le plus élevé de catholiques et, en général, le plus grand pourcentage de chrétiens de l'Inde. Dans l'Annuaire pour 1954/55 publié par le Conseil chrétien de l'Inde, les chiffres montrent que 46 % des chrétiens du pays sont catholiques (3.673.548 sur 8.048.395 en 1949). Les Églises non catholiques les plus nombreuses de l'Inde sont l'Église syrienne orthodoxe de Malabar (350.000 membres) et l'Église de l'Inde du Sud (331.372 m.). Cfr *SŒPI* 29 juillet.

2. La revue *Logos* (Meadowvale, Ont., Canada) d'avril-juin 1955 est

Le 1er novembre dernier est décédé le chanoine Gustave Bardy, très connu par ses nombreux ouvrages de patristique et d'histoire ancienne de l'Église (citons : *L'Église à la fin du Ier siècle; Littérature grecque chrétienne; La Culture grecque dans l'Occident chrétien au IVe siècle)*. Le chanoine Bardy collabora à de nombreuses revues et honora aussi *Irénikon* de ses contributions.

Sous la direction de Mgr G. Khouri-Sarkis paraîtra bientôt la revue L'Orient syrien qui s'est tracé pour objectif de fournir des données au sujet des Églises de langue syriaque : chaldéenne, jacobite, maronite, nestorienne, syrienne, syro-malabare et syro-malankare.

Cette revue, qui sera trimestrielle, comblera une lacune : « une lacune d'autant plus grave, écrit le rédacteur en chef, que ces Églises — malgré le nombre relativement réduit de leurs fidèles — ont une importance considérable pour ceux qui désirent fouiller les origines du christianisme. Si Byzance représente le christianisme du monde hellénique, et Rome celui de la latinité, les Églises syriaques, par contre, représentent en gros le christianisme du monde sémitique. Plus que toute autre forme chrétienne, leurs traditions ont conservé l'empreinte de l'Ancien Testament. Plus que toute autre, elles sont les héritières des premières communautés judéo-chrétiennes. Elles incarnent une expression du christianisme indispensable à connaître pour qui veut prendre de notre religion une vue complète » [1].

Saluons aussi l'apparition depuis mai 1955 de la revue roumaine *Perspective Creştine*, due aux soins des RR. PP. Alexandru Mircea et Flaviu Popan [2].

Le gouvernement soviétique a décidé d'accorder un visa au R. P. Louis Dion (Américain) en qualité d'aumônier des missions diplomatiques catholiques à Moscou.

entièrement consacrée à la mémoire du grand archevêque. On y trouve des notices sur les relations de Mgr Szeptyckyj avec les Orthodoxes et sur son travail pour l'Union des Églises.

1. Adresse de la Rédaction : 93, Avenue Paul-Doumer, Paris (16e), France.

2. Cfr *Irénikon*, 1955, p. 194. Adresse : Calle Marti 44, Barcelone.

URSS. — Lors de la visite à Moscou des parlementaires français, un entretien a eu lieu le 21 septembre au cours duquel le président de l'Assemblée nationale française a posé aux dirigeants soviétiques une question sur l'attitude du gouvernement russe dans les affaires religieuses. Il est intéressant de noter ici la réponse intégrale de M. CHRUŠČEV :

« Notre ligne est assez nette. Nous reconnaissons la liberté de conscience et chaque individu peut pratiquer le culte de son choix. Mais l'Église et l'État sont séparés. L'État n'intervient pas dans les affaires des cultes, pas plus qu'il ne permet que l'Église intervienne dans la vie politique et civile du pays.

Dans les premières années qui ont suivi la Révolution, nos relations avec l'Église étaient assez tendues, car dans tous les pays bourgeois, la politique de l'Église est conforme aux intérêts des classes possédantes. Dans la Russie d'avant la Révolution, l'Église servait fidèlement les intérêts des tsars, des grands propriétaires fonciers et des bourgeois ; il était naturel qu'après la Révolution socialiste d'octobre, elle se mette du côté du régime renversé par le peuple. Dans ces conditions, la classe ouvrière s'est vue forcée de prendre des mesures contre ceux des ministres du culte qui intervenaient dans les affaires du pays en défendant l'ancien régime.

Mais au fur et à mesure que le pouvoir soviétique est devenu plus fort grâce au renforcement de son économie et de sa culture, une partie des ministres du culte ont cessé leur action contre le gouvernement soviétique. Cette attitude nouvelle s'expliquait aussi par le fait que l'Église devait tenir compte de l'opinion de ses fidèles qui ne toléraient ni les critiques contre le régime ni les menées contre-révolutionnaires.

Lors de l'invasion nazie, l'unité des citoyens soviétiques a été encore plus forte. L'Église a joué un rôle patriotique ; il n'y a eu nulle part d'action antisoviétique des ministres du culte, au contraire ; pas mal de ministres du culte — y compris le patriarche Alexis — ont été décorés par le gouvernement soviétique pour leur action patriotique pendant la grande guerre.

Il ne faudrait quand même pas en tirer la conclusion que les communistes ont changé d'opinion sur la religion : nous restons les athées que nous avons toujours été ; nous faisons tout pour libérer cette portion du peuple qui la subit encore.

Mais nous le faisons exclusivement en nous plaçant sur un terrain culturel » [1].

1. Cfr *Informations Catholiques Internationales*, 1er oct., p. 16.

Cette année a été marquée par une PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE intensifiée. La revue annoncée *Science et Religion* n'a pas paru mais une rubrique de ce nom a été ajoutée à la revue déjà existante *Science et Vie*. Un article détaillé décrit le grand MUSÉE antireligieux de Léningrad installé dans l'ancienne église de Notre-Dame de Kazan. On y trouve à présent les sections suivantes : 1. La science soviétique nationale contre la religion ; 2. Religion et athéisme dans l'ancienne Grèce ; 3. L'origine du christianisme ; 4. L'histoire de la papauté et de l'inquisition. D'autres sections s'ouvriront sur : 1) l'origine de la religion ; 2) la religion dans l'ancienne Égypte ; 3) l'histoire de l'Orthodoxie et l'athéisme russe ; 4) la religion et l'athéisme en Chine et en Inde. — La nouvelle offensive contre la religion exige aussi la formation de nouveaux cadres de propagandistes ; cette formation bat son plein à l'heure actuelle [1]. En juillet un concours fut organisé en vue de stimuler la production de littérature antireligieuse. On mettait en perspective de grandes primes [2]. La revue de l'Académie des sciences pédagogiques *Sovetskaja Pedagogika* s'est occupée à fond du problème de l'ÉDUCATION ATHÉE dans les écoles, en proposant des directives précises pour le personnel enseignant [3].

Dans les *Izvestija* du 28 juillet fut publié un *Appel aux chrétiens du monde entier* en faveur de la paix, signé par les patriarches CHRISTOPHORE (Alexandrie), ALEXIS (Moscou), MELCHISÉDECH (Géorgie), JUSTINIEN (Roumanie) et d'autres dignitaires ecclésiastiques orthodoxes. Ce fut à l'occasion des fêtes de SAINT SERGE qui se sont déroulées cette année avec un faste rarement égalé, en présence d'une foule de 50.000 pèlerins. Le même jour-

1. Cfr *Sovetskaja Kuljtura*, 1955, nº 3, parlant d'une équipe de dix mille conférenciers et de la parution de cinquante brochures de propagande.

2. Les trois premiers lauréats de ce concours recevront respectivement 15.000, 7.000 et 2.000 roubles. La brochure ne doit pas dépasser 30 pages imprimées et doit démontrer que la science et la religion sont inconciliables. Cfr aussi Walter KOLARZ, *Religion in Modern Russia, Impasse for Atheism*, dans *The Tablet*, 22 oct., p. 390.

3. Cfr par ex. N. K. GONČAROV, *L'éducation scientifique athée des élèves comme élément essentiel de l'éducation communiste*. — Autres articles mentionnés dans U. A. FLORIDI, *L'educazione antireligiosa nelle scuole sovietiche*, dans *La Civiltà Cattolica*, 3 sept., p. 487-98.

nal du 26 juillet parle d'une réception en l'honneur de ces chefs religieux présents à Moscou, organisée par le département gouvernemental des affaires de l'Église orthodoxe russe où M. Georges Karpov, le chef de ce département, prit la parole.

Pour la première fois depuis la Révolution, la BIBLE va être imprimée. Ce sera une réimpression de l'ancienne édition synodale mais dans la nouvelle orthographe simplifiée. On prévoit un tirage de 25.000 exemplaires.

L'académie de théologie de Moscou et le séminaire qui y est attaché comptaient cette année 210 étudiants [1]. Les deux académies et les huit séminaires en URSS (Moscou, Léningrad, Kiev, Minsk, Odessa, Saratov, Stavropol, Luck) ont ensemble 1.500 étudiants. La grande majorité de ceux qui entrent au séminaire sont des fils d'ouvriers et de paysans. Contrairement au passé, le clergé même fournit peu de candidats. Pendant les vacances tous les étudiants sont envoyés dans les paroisses pour s'y rendre utiles ; ceux qui ne sont pas prêtres ou diacres comme lecteurs, chantres, etc. Un grand soin est donné à l'apprentissage et à la pratique des choses liturgiques et rubricistes et au chant (700 heures durant les quatre années de formation), car les fidèles tiennent beaucoup à ce que leur clergé célèbre bien et conformément aux règles établies. Les étudiants prennent une part active aux offices du matin et du soir du séminaire. — Il y a encore un grand manque de prêtres. De nombreux prêtres ont été ordonnés sans passer par le séminaire. Ils ont suivi des cours par écrit et sont venus au séminaire seulement pour y passer des examens. L'instruction religieuse collective des enfants dans les écoles ou dans les églises n'est pas permise ; cela doit se faire à la maison. La grande majorité des enfants ont été baptisés. Pour plusieurs raisons le mariage à l'église est plus rare, mais par contre la coutume de la communion fréquente est très répandue. En UKRAINE la confession privée est de règle, mais dans la Grande Russie la confession générale se pratique

1. Cfr *Church and World*, sept.-déc. 1955. Les informations suivantes furent fournies au Dr S. BOLSHAKOFF, éditeur de ce bulletin, par des professeurs des académies de théologie de Léningrad et Moscou, lors de leur visite en Angleterre en juillet dernier.

souvent. Par le nombre des églises, monastères, prêtres et fidèles, l'Ukraine est de loin la partie la plus religieuse de l'Union soviétique.

Angleterre. — Il convient de consigner dans la chronique les paroles par lesquelles la princesse royale d'Angleterre mit récemment fin à des discussions qui révélèrent un certain désarroi dans de nombreux esprits en Grande-Bretagne au sujet de la doctrine chrétienne du mariage : « Attentive à l'enseignement de l'Église selon laquelle le mariage chrétien est indissoluble, et consciente de mes devoirs à l'égard du Commonwealth, j'ai résolu de placer ces conditions avant toutes les autres ». Le message dont ces paroles font partie n'a pas manqué d'avoir un grand retentissement par la noblesse des principes allégués.

Du 19 au 23 septembre dernier, eut lieu à OXFORD le 2e CONGRÈS PATRISTIQUE INTERNATIONAL. Il groupa environ 450 patrologues et historiens, venus de tous pays et de toutes confessions chrétiennes, dans un but de collaboration scientifique, sans doute et en tout premier lieu, mais aussi avec un désir sincère de témoigner, en tant que croyants, de leur respect et de leur vénération envers les Pères de l'ancienne Église. Cette note « confessionnelle » est digne de remarque, et elle semble s'être affirmée en ce congrès avec une plus grande conscience encore qu'en septembre 1951, date de la première réunion. — Les organisateurs ont décidé de maintenir les « Congrès d'Oxford » comme une institution stable, qui tiendrait ses assises tous les quatre ans, et leur décision a été appuyée par un *votum* des participants.

Notons comme fait œcuménique remarquable que, pour la première fois depuis la Réforme, un prélat catholique est monté dans la chaire de *St Mary's Church* et y a prononcé une allocution sur *Newman à Oxford*. Le souvenir de Newman, en effet, dont le culte et l'amour envers les Pères sont bien connus, est un des motifs majeurs qui ont engagé les congressistes à maintenir à Oxford les sessions des prochains congrès.

Arménie. — Le 30 septembre, a eu lieu l'élection du Catholicos d'Etchmiadzin, dont le siège était vacant depuis le 9

mai 1954, date de la mort de Sa Béatitude Georges VI[1]. C'est Monseigneur VAZGEN (PALTCHIAN), Ordinaire de Roumanie et de Bulgarie qui, comme prévu, fut élu (par 125 voix sur 137).

Le nouveau titulaire est né le 20 septembre 1910 à Bucarest où, après de sérieuses et longues études, il devint instituteur à l'École arménienne et collabora à plusieurs journaux arméniens. Sacré Vardapet en 1943 par Mgr Karapet Mazlemian, Ordinaire de Grèce, il reçut, en 1948, du Catholicos Georges VI le plus haut degré de cette dignité et enfin, en 1951, il fut sacré évêque à Etchmiadzin et devint, à ce titre, Ordinaire de Roumanie et de Bulgarie. On le dit excellent administrateur. Ce n'est qu'après la dernière guerre qu'il alla, à plusieurs reprises, en Arménie soviétique où il prit contact, de façon intime, avec le peuple. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, notamment d'un recueil de souvenirs et d'impressions rapportés de ses voyages et intitulé *Sous le soleil des ancêtres*, publié en 1954, à Bucarest. Il y livre les impressions d'un émigré qui vient de prendre contact avec la terre de ses Pères. Si nous signalons cet ouvrage, c'est parce que le compte rendu détaillé et sympathique qu'en a donné la revue officielle de l'Église grégorienne *Etchmiadzin*, dans son second numéro de 1955, nous semble avoir été fait pour orienter le choix des électeurs du 30 septembre, en soulignant l'enthousiasme de l'auteur pour l'Arménie soviétique, tandis que son livre *Notre véritable langue* garantit que le nouveau Catholicos s'emploiera à maintenir, dans la *Diaspora*, dont il vient, la fidélité aux traditions ancestrales.

Peu après, le 6 octobre, à destination des Arméniens à l'étranger, Radio Erevan transmit la cérémonie du SACRE DE SEPT NOUVEAUX ÉVÊQUES, dont cinq pour la diaspora, dans la cathédrale d'Etchmiadzin. Le P. Knel Jerejyan du Catholicat de Cilicie (siège à Antélias, Liban) disait dans son introduction aux solennités :

« Nous sommes très reconnaissants envers le Gouvernement bienveillant de l'Arménie soviétique et ses chefs pour la possibilité de nous rassembler ici à ce moment sacré, dans cette cathédrale historique érigée par Grégoire l'Illuminateur et le roi Drtad qui établit le

1. Cfr la note sur la hiérarchie arménienne grégorienne, *Chronique*, 1954, p. 458.

christianisme comme religion d'État du peuple arménien au IVe siècle... Le Gouvernement de notre patrie n'a pas seulement donné liberté d'âme et de foi à tous les Arméniens qui vivent en Arménie soviétique, mais a fait tout son possible pour faciliter la transmission du service de la cathédrale d'Etchmiadzin, vous communiquant ainsi l'esprit du Saint-Siège du Catholicat arménien d'Etchmiadzin ».

Le catholicos VAZGEN Ier, dans son allocution aux nouveaux évêques, souligna le devoir de patriotisme et d'amour pour le peuple arménien, exprimant aussi le vœu qu'un jour vienne où tous les Arméniens dispersés retournent de nouveau au pays et se rassemblent autour du Siège-Mère d'Etchmiadzin.

Le 8 octobre avait lieu la bénédiction du Saint Chrême (composé de 45 ingrédients). A cette occasion on insista encore une fois sur la nécessité de l'unité de tous les Arméniens autour du siège d'Etchmiadzin, dont le Saint Chrême est comme le symbole. Le commentateur mentionna la restauration d'anciens monastères grâce à la bienveillance des chefs de la République soviétique d'Arménie et avec des fonds de l'État. Le peuple arménien sur le sol natal ne connaît plus que la joie, maintenant qu'un État puissant le défend.

« Persécution et souffrance sont la part des Arméniens à l'étranger, bien que comme citoyen libanais je doive m'acquitter ici d'un devoir d'honneur au nom de tous les Arméniens du Liban et de la Syrie. Nous n'avons pas à souffrir au Liban ou en Syrie, ou dans les pays arabes en général. Nos églises sont ouvertes au culte, nos écoles sont libres et nous jouissons d'une vie de confort. Mais c'est un rêve de nous tous que de nous rassembler en un seul endroit — sur notre sol natal. Espérons que cela se réalise bientôt... Puisse notre Gouvernement, peut-être le seul gardien et défenseur de l'existence physique des Arméniens, se maintenir et prospérer, progressant d'un sommet de réalisation à un autre ».

Après l'élection du Catholicos d'Etchmiadzin, on devait pourvoir aussi au siège de Sis, dont le titulaire réside à Antélias, au Liban. L'élection avait été fixée au 14 octobre. Mais, peu avant cette date, le locum-tenens, à la grande surprise des électeurs, décidait de surseoir en raison des circonstances, disait-il, puis il donnait sa démission. C'est Monseigneur Khoren BA-

ROYAN, évêque de Beyrouth, qui a été élu comme locum-tenens. Ensuite, l'assemblée fixa au 14 février 1956 l'élection du Catholicos. Quant au patriarche de Jérusalem, on ne sait pas encore quand aura lieu son élection.

Athos. — Le 17 juillet l'ÉCOLE ATHONIAS a achevé son année scolaire avec 45 étudiants appartenant à quinze monastères ; cinq monastères n'ont pas envoyé les deux étudiants qu'ils sont obligés de fournir à l'École. Cette carence a été notée dans un mémoire adressé par le gouverneur civil à la sainte Communauté.

Le 14 juillet, première mémoire annuelle du nouveau saint, NICODÈME L'HAGIORITE, la Sainte Montagne a tenu à honorer dignement son glorieux fils. Sous la présidence d'une délégation patriarcale de Constantinople, tout le monde s'est réuni à Karyès où a eu lieu une « panégyrie panhagioritique » de la plus grande splendeur. L'antique église du Protaton étant fermée à cause de réparations, on s'est rendu à la chapelle de la représentation de Vatopédi dans la capitale.

Le problème des hagiorites instruits répandus dans le monde entier au lieu d'être dans leur couvent préoccupe beaucoup les autorités. *Hagios Paulos* de juillet-août cite des cas concrets.

La communication téléphonique a été établie entre tous les couvents.

Constantinople. — Au fur et à mesure que l'étendue des ÉMEUTES du 6 septembre, organisées avec soin et dirigées contre les minorités chrétiennes en Turquie, a commencé à être connue, le monde entier fut stupéfait de la violence avec laquelle ont été attaqués des églises, des écoles, des foyers et même des cimetières. Plus de soixante des quatre-vingts églises orthodoxes ont été soit complètement détruites par la populace, soit ravagées de telle sorte qu'elles en sont devenues inutilisables. Des livres d'office, des ornements liturgiques, des icones, du mobilier d'église ont été déchiquetés, brisés ou brûlés. Le vaste et beau cimetière situé vers le centre de Constantinople ne fut plus qu'un horrible fouillis de tombes béantes et violées. L'École de théolo-

gie de Chalki a également subi des dégats. Le siège du Patriarcat œcuménique est resté intact. Les soixante-dix écoles grecques de la région d'Istanbul ont presque toutes été détériorées à un degré plus ou moins grave. Des milliers de gens ont tout perdu, alors que leur maison ou leur appartement était dévasté. Les Arméniens de Turquie aussi purent se croire revenus aux jours les plus sombres d'une histoire récente. Deux églises catholiques arméniennes, entre autres, furent détruites. L'église des Grecs catholiques de Constantinople a été brûlée et leur école pillée. L'église Notre-Dame de Lourdes à Beaumont (catholiques géorgiens) a été totalement ravagée. Quant au bâtiment de l'évêché grec, il n'a été sauvé que grâce au courage et à la présence d'esprit du R. P. Pierre Joannou, le byzantinologue bien connu, qui s'y trouvait de passage.

Que quelque chose se soit préparé, on en avait eu le net pressentiment : la presse turque au cours de l'année s'était fort agitée. Dans l'agitation autour de Chypre on avait été jusqu'à déclarer que la Grèce avait mis ses visées sur l'Hagia Sophia et sur Constantinople même. On attribuait au gouvernement grec l'intention de confisquer treize mosquées à Rhodes[1]. *Apostolos Andreas* du 31 août porte en première page un démenti officiel d'une information publiée le 27 août dans la presse d'Istanbul, selon laquelle le patriarche orthodoxe grec et le patriarcat auraient ordonné une collecte secrète parmi les Grecs de Turquie au profit des Cypriotes.

Pour comprendre un peu les raisons de ces événements profondément déplorables, il faut tenir compte de la psychologie séculaire d'antagonisme du lieu, mise en puissance de décharge par l'atmosphère particulièrement tendue de ces derniers mois. Toutefois, il est prudent de ne pas essayer de débrouiller dès aujourd'hui les motifs qui ont provoqué ces pénibles incidents. Il vaut mieux attendre, et avoir un peu de recul, pour porter un jugement objectif sur tous ces faits. Ce qui peut être dit l'a été dans l'éditorial de ce fascicule. Nous nous contenterons de citer ici sous cette réserve, quelques textes dont plusieurs sont peu connus, et qui pourront sans doute apporter un peu de lumière.

1. Cfr *IKZ*, juillet-sept., p. 156.

Dans sa lettre diocésaine de juin dernier, l'archevêque anglican d'York, après une visite à l'île de Chypre écrivait les lignes suivantes : « Il existe sans doute une agitation très répandue pour l'union avec la Grèce, proclamée publiquement par l'archevêque de Chypre et parfois attisée par des émissions radiophoniques de Grèce. De tous les aspects de l'agitation, le plus blâmable est celui qui persuade les enfants de se lier par serment à commettre des actes de violence dès qu'on leur en demandera. La plupart des chrétiens estimeront que le devoir élémentaire de l'archevêque est de condamner sans compromis les actes de violence, et surtout la tentative d'y inciter des enfants » [1].

D'autre part, fait qui n'a pas été sans irriter le monde international : les violences une fois accomplies, le silence fut imposé aux agences de presse, ce qui explique la lenteur des réactions dans beaucoup de milieux. Les témoignages de sympathie et de condoléance ont été cependant nombreux. S. S. Pie XII, fit envoyer une réponse courte mais claire à la lettre personnelle que S. B. l'Archevêque d'Athènes avait eu la bonté de lui adresser au sujet des atrocités turques, et que la presse grecque n'a peut-être pas appréciée à sa juste valeur (cf. par ex. *Zoï* du 6 oct., Anaplasis, Enoria etc.) [2].

1. Voici quelques textes de la presse turque qui caractérisent bien le « climat » des dernières heures avant la catastrophe : « Dans n'importe quelle partie de notre pays où il existe un vestige antique, un pan de mur, un morceau de marbre, des revendications grecques s'y cachent... Le Maréchal Papagos, collaborant avec l'Église orthodoxe, a rallumé le séculaire antagonisme du *Giaour* et du Musulman » (*Yéni Istanbul*, 2 sept.). — « La politique machiavélique de la Grèce pactise avec le fanatisme des soutanes noires, et essaie... de fomenter une nouvelle croisade » (*Ibid.*, 3 sept.).

2. Voici les paroles de ce message : « En tout temps le Saint Père éprouve du chagrin et de la sympathie pour les chrétiens qui souffrent, quel que soit le lieu où ils sont insultés et persécutés, et sitôt qu'il apprend que de telles violences, épreuves et afflictions se sont abattues sur eux, à tous ceux qui ont été victimes, à un moment ou à un autre, de telles atrocités et brutalités, il envoie la tendre sympathie de son cœur paternel, priant Dieu avec ferveur qu'Il veuille protéger tous les chrétiens de toute espèce d'excès et d'oppression ». Cfr *SŒPI* 14 oct. Également S. B. Paul MÉOUCHI, patriarche maronite, et Mgr Pierre K. MÉDAWAR, auxiliaire du patriarche grec-melkite catholique (parti pour l'Amérique) se sont associés au deuil général. Cfr *POC*, juillet-sept., p. 293 s.

L'archevêque de Cantorbéry fut un des premiers à exprimer au patriarche œcuménique de Constantinople sa douleur et son horreur des calamités d'Istanbul. Les Grecs d'Amérique, sous la conduite de l'archevêque MICHEL (un des présidents du Conseil œcuménique des Églises) et toute la presse hellène américaine ont protesté avec force. « Comme résultat, une opinion publique au sujet du crime s'était formée au sein du Conseil œcuménique des Églises et d'autres organismes »[1]. De nombreuses Églises-membres du Conseil ont réagi en manifestant leur sympathie à S. S. le patriarche ATHÉNAGORE et à la population chrétienne si durement éprouvée de Turquie.

D'un discours de l'archevêque anglican G. FISHER sur ces événements à la session d'octobre de la Convocation de Cantorbéry nous empruntons volontiers ce qui suit :

« Ces troubles sont de toute évidence en relation avec les tensions politiques de Chypre, et les tensions cypriotes le sont avec les tensions politiques de tout le Moyen Orient et du monde occidental, et ainsi de suite, tout autour du globe. L'Église chrétienne de Chypre se trouve entraînée, en dehors de la tension qui lui est propre, dans l'imbroglio des tensions séculaires du monde entier... Tout dépend de l'esprit dans lequel les hommes cherchent à s'approcher les uns des autres là où des conflits les divisent. Le suprême devoir chrétien, ne craindrais-je pas d'affirmer, est de suivre l'exemple de Notre-Seigneur, en étant patient et longanime dans les contradictions, en cherchant à réconcilier les adversaires et en étant de ceux qui procurent la paix. Répandre la haine et la méfiance a toujours été une activité non chrétienne qui entraîne des conséquences qui n'échappent que trop facilement au contrôle des chrétiens comme au simple bon sens des gens raisonnables, et même au sentiment instinctif de décence naturelle que possède l'humanité.

Dans toutes ces questions de relations humaines, raciales et nationales une terrible responsabilité repose sur ceux qui agissent pour d'autres, ou qui cherchent à guider l'opinion publique, et elle repose à des degrés divers sur chacun de nous »[2].

Égypte. — Nous avons déjà signalé la présence de S. B. le patriarche CHRISTOPHORE à Moscou, aux solennités de St-SERGE

1. Cfr *The Orthodox Observer*, oct., p. 237.
2. Cfr *SŒPI*, 28 oct.

qui ont eu lieu en juillet dernier. Son voyage a ravivé le pénible conflit entre le patriarche et son synode. Par un communiqué officiel le St-Synode a exprimé sa réprobation en déclarant « que toute décision et acte du patriarche Christophore durant son voyage en dehors des territoires soumis à la juridiction du trône d'Alexandrie est anticanonique, désapprouvé, jugé nul et non avenu ». Le Patriarche avant son départ a déclaré à ce propos que les métropolites n'ont pas le droit de se prononcer au sujet de son déplacement : « Les métropolites n'arrivent pas à comprendre qu'ils ne sont pas des co-administrateurs du trône d'Alexandrie mais de simples conseillers ». Le 16 juillet, le St-Synode envoya à toutes les Églises autocéphales orthodoxes une lettre dans laquelle il les avertissait que le Patriarche, « continuant son activité anticanonique, était parti le 14 juillet pour Moscou contre l'avis de son St-Synode », sous le prétexte de prendre part aux solennités de St-Serge, mais que, en réalité, c'était « pour réaliser la consécration épiscopale anticanonique des deux archimandrites Synesios et Cyprien qui l'accompagnent » [1]. Répondant à ces réactions, ainsi qu'à celles de la presse hellène en Grèce et en Égypte, le patriarche a précisé les buts de son voyage : 1) resserrer les liens entre les Églises orthodoxes et libérer leurs relations des influences politiques et autres contraires à l'esprit chrétien ; 2) traiter avec les Églises sœurs le retour au sein de l'Orthodoxie des Coptes et des Arméniens ; 3) régler la question du *Métochion* du Patriarcat en Russie. Mais au moment même de son départ le Patriarche déclara que son but principal était de procéder à la consécration épiscopale des archimandrites Synesios, Cyprien et Agathangelos, pour qui il n'a pas trouvé de prélats consécrateurs en Égypte. A son retour, le 6 août, rien n'était encore fait. Le patriarche Alexis lui avait promis d'en référer à son Synode. Par contre, la demande de dédommagement pour la confiscation du *Métochion* à Moscou a été agréée. Même un nouveau *Métochion* a été cédé ; il s'agit de l'Église de la Ste-Trinité à Odessa, ancienne propriété grecque, appartenant au patriarcat œcuménique, ce qui fait que dans les milieux du Phanar on ne cache pas son mécontentement [2].

1. Cfr *AA*, 3 août. Dans *PR*, 14 sept. une lettre de l'archevêque grec Michel d'Amérique à propos de ce voyage. *POC*, juillet-sept., p. 260 ss.
2. Cfr *AA*, 31 août.

Au PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE se sont passés des événements qui mettront probablement fin à un long conflit. C'est après un attentat commis contre le patriarche YOUSSAB II, le 20 septembre, et auquel celui-ci avait échappé de justesse, que le gouvernement égyptien a décidé sa déposition. Déjà le 8 septembre, douze métropolites et évêques réunis en Synode avaient réclamé cette mesure. Le gouvernement avait un peu avant nommé un Méglis-Melli général provisoire, en évitant des élections qui s'annonçaient des plus difficiles. Ce conseil, constitué de 24 membres, a comme tâche d'assurer pour une grande part la sauvegarde des intérêts matériels et spirituels de la communauté copte. Le patriarche avait fait le meilleur accueil à ce nouvel organisme, mais d'autres avaient élevé des protestations contre l'ingérence du gouvernement dans les affaires religieuses. Les choses se gâtèrent entièrement lorsque le Patriarche refusa de convoquer le St-Synode, après que le nouveau Méglis-Melli avait ouvert une enquête pour procéder à l'épuration de l'entourage du Patriarche [1].

Une DÉCISION prise le 22 septembre par le gouvernement égyptien, décision que rien ne laissait prévoir, fut une surprise totale pour tous les milieux religieux du pays. Le Conseil des ministres a en effet décrété la SUPPRESSION définitive de tous les tribunaux religieux — musulmans et non musulmans — à partir du 1er janvier 1956. Les tribunaux civils seront donc désormais seuls compétents pour toutes les questions qui étaient jusqu'ici du ressort des tribunaux musulmans, chrétiens et rabbiniques. Il est évident que cette mesure frappe uniquement les non-musulmans, malgré son apparence générale. Les chefs des différentes communautés chrétiennes d'Égypte ont signé une dépêche de protestation au Président Jamal Abd el-Nasser, et ont souligné les anomalies inhérentes à cette nouvelle législation.

Grèce. — Le mardi 20 septembre, la Grèce tout entière a célébré dans le silence et la douleur une demi-heure de protestation nationale contre les atrocités de Constantinople et de

1. Cfr *POC*, juillet-sept., pp. 264 ss.

Smyrne [1]. Tout de suite après la réception de la nouvelle, l'Archevêque a réuni le Saint-Synode, malgré les vacances, et a publié une lettre circulaire dans laquelle il a exprimé tous les sentiments du peuple grec au sujet de ces événements.

Au début d'octobre est décédé à Athènes le très âgé métropolite CHRYSOSTOME, ci-devant de Florine, et depuis bien des années chef en Grèce des vieux-calendristes.

La position de directeur général dans la Direction générale des cultes du ministère de l'Éducation a été finalement remplie après une très longue vacance. C'est le professeur K. BONIS qui a été nommé.

Le 16 juillet le célèbre couvent de Saint-Jean-le-Théologien à PATMOS a souffert des dommages importants d'un tremblement de terre [2].

Roumanie. — Le N° 5 de *Biserica Ortodoxă Română* (mai 1955) contient des notices sur les séances du St-Synode du 13 et 14 avril, et de la séance du Synode permanent du 23 mai. Nous y apprenons que l'évêque pensionné GALACTION Cordun a été proclamé, le 5 avril dernier, chef du mouvement *styliste* (vieux-calendriste), avec le titre d'« archevêque et métropolite de l'Église orthodoxe (dreptslăvitoare) du vieux style en RPR ». Le Conseil central de l'organisation styliste en a informé le tribunal de la capitale. Deux autres membres, le protosinghel Evloghie Oţa et le prêtre Aurel Vasilescu (des prêtres condamnés) avaient signé l'acte. Le Synode a condamné l'évêque Galaction, lors de sa session du 14 avril, mais celui-ci continue à célébrer dans les églises et les monastères. « En Moldavie s'est rouverte une vieille blessure, celle du stylisme », ainsi parlait le patriarche JUSTINIEN dans son discours inaugural (p. 422). C'est surtout dans la région de Constanţa, où les stylistes se trouvent dans le voisinage des

1. Cfr ci-dessus CONSTANTINOPLE.

2. Cfr *AA*, 17 août. — On a fait remarquer, pour ce qui concerne certains facteurs de la vie ecclésiastique en Grèce, que la presse grecque, ces derniers temps, avait donné des informations qui manquaient de proportions, et que notre Chronique à ce sujet (cfr *Ir.*, 1955, n° 2, p. 206) risque de déformer les justes perspectives. Nous en serions peinés et espérons que l'article sur le monastère de Patmos, qu'on aura trouvé dans ce même fascicule, a contribué à parer à ce danger signalé.

centres vieux-croyants, que les mesures prises par le St-Synode seront appliquées. *BOR* N° 3-4 (1955) publie un long *Discours d'éclaircissement en rapport avec les égarements des stylistes*, dû à la plume de l'archimandrite ILIE Cleopa.

Le St-Synode a approuvé les cérémonies pour la canonisation du saint évêque Calinic de Cernica, qui ont été fixées aux 13, 14 et 16 août ; item pour la canonisation de Iosif le Nouveau de Partos, aux 6, 7 et 8 août [1].

Parmi les évêques pensionnés deux viennent de trépasser : Mgr VARTOLOMEU Stănescu et VENIAMIN Pocitan.

Relations interorthodoxes.

Le Synode de l'Église de GRÈCE a eu à s'occuper, on s'en souvient, des romans de M. KAZANTZAKIS. Étant donné que celui-ci habite l'Europe occidentale, territoire de l'archevêque de Thyatire, on avait décidé finalement de transmettre le dossier au Synode de Constantinople. Dans une RÉPONSE assez verte, le Synode de la Grande Église rappelle que l'Église de Grèce ayant réclamé son autocéphalie n'a qu'à en supporter les conséquences. Aucune Église autocéphale n'a jamais recours au trône œcuménique pour des questions d'importance secondaire. Il serait bon que l'Église de Grèce inaugure une croisade morale pour relever son autorité et son prestige sérieusement amoindris à l'heure actuelle. En dernier lieu on rappelle un adage du Droit pénal qui requiert que là où le délit a été commis la cause soit jugée. Or les livres du romancier en question ont été édités à Athènes [2].

Apostolos Andreas du 5 octobre reproduit une lettre de Mgr JUSTINIEN, patriarche de Roumanie, au patriarche œcuménique invitant ce dernier aux FESTIVITÉS qui, à Bucarest, ont marqué le soixante-dixième anniversaire de la proclamation de l'autocéphalie de l'Église roumaine par le trône œcuménique. Le style de la lettre est hautement respectueux et reconnaissant. A l'occasion de ces fêtes, l'Église roumaine a procédé à plusieurs canonisations (cfr ci-dessus). La plus importante fut celle de sainte PARASCÈVE d'Epibotai en Thrace [3].

1. Cfr *Ir.*, 1954, p. 89.
2. Cfr *Enoria*, 1er juillet.
3. Le patriarcat œcuménique a été représenté aux fêtes par Mgr ATHÉ-

Une délégation de l'Église orthodoxe SERBE, sous la conduite du patriarche VIKENTIJE, est partie pour la GRÈCE le 23 octobre. Le patriarche est accompagné de neuf dignitaires de l'Église serbe, parmi lesquels Mgr VISSARION du Banat, Mgr GERMAN du diocèse de Budim, et le président de l'Association du Clergé orthodoxe, le prêtre MILAN SMILJANIC. Au programme figure aussi une visite au couvent serbe CHILANDAR du Mont Athos.

Les actes de vandalisme impardonnables perpétrés à Constantinople et Smyrne ont provoqué des expressions de sympathie de presque toutes les Églises orthodoxes sœurs [1]. Le journal *Izvestija* publia et l'agence Tass radiodiffusa un communiqué de l'Église orthodoxe russe, signé par le patriarche ALEXIS de Moscou et les membres permanents du Saint-Synode :

« Nous sommes affligés pour l'Église de Constantinople, l'Église-Mère dont nous avons dépendu pendant des siècles et avec laquelle nous sommes toujours en contact étroit. Nous prions Dieu qu'Il veuille prévenir le retour d'autres maux et qu'Il maintienne le peuple grec dans la voie de la sainte foi chrétienne » [2].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *SŒPI*, 28 oct., relate la présence de Mgr LEONTIJ, évêque orthodoxe russe à Genève, et du professeur Henri D'ESPINE, président de la Fédération des Églises protestantes en Suisse, à l'inauguration de l'exposition missionnaire à Genève, le 22 octobre. Son Exc. Mgr François CHARRIÈRE, évêque de Lausanne, Fribourg et Genève, leur adressa des paroles de salutation : « Nous aimons à voir dans votre présence un symbole de recherche de ce qui nous unit et doit nous rapprocher dans l'esprit du Sauveur Jésus ».

NAGORE de Thyatire et Mgr JACQUES de Malte. La délégation grecque se composa des métropolites de Philippes et Néapolis Mgr CHRYSOSTOME, d'Attique Mgr JACQUES et de l'archimandrite PANTÉLÉIMON Karanikolas. Le patriarche CYRILLE de Bulgarie, accompagné du professeur Stéphane ZANKOV, fut également présent. Le patriarcat de Moscou envoya le métropolite GRÉGOIRE de Léningrad (celui-ci vient de mourir).

1. Cfr *Zoï* 29 sept. ; *AA*, passim.

2. Cfr *SŒPI*, 14 oct.

Mgr Charrière évoqua alors un événement d'il y a trente ans, passé dans un camp de vacances qu'il avait organisé pour des étudiants chinois. Voyant un de ces étudiants en proie à une profonde tristesse, l'évêque, qui était alors directeur de l'Œuvre Saint-Justin, demanda à ce jeune Chinois la cause de son chagrin. Et celui-ci de répondre : « Je n'ai pas la foi, je ne sais que croire et pourtant je sens qu'il faut un sens à la vie. Quel est donc le véritable christianisme ? Je suis bien déconcerté, car le christianisme est divisé ; comme un fleuve fatigué, il forme un delta avant de se précipiter dans l'infini de la mer ! »

Et Mgr Charrière, après ce poignant souvenir, de déclarer :

« Nos divisions sont un objet de scandale pour les non-chrétiens. Il est utile que nous puissions nous rencontrer tous et chercher à dissiper les malentendus, chercher à nous rapprocher dans ce qui peut nous unir. Il faut se réjouir de ces contacts, en n'oubliant pas non plus, pourtant, ce qui nous divise. Il serait vain de chercher dans la confusion un commun dénominateur qui ne pourrait être qu'un commun déformateur. C'est d'abord dans la prière que nous devons avoir un constant souci d'unité. Et c'est dans cet esprit que nous voyons dans votre présence un signe de rapprochement dans l'Esprit du même Sauveur ».

L'évêque luthérien de l'Église évangélique d'Autriche, D. Gérard May, envoya à Mgr Fr. Jachym de Vienne une lettre de condoléance à l'occasion de la mort du cardinal Th. Innitzer. L'évêque May mentionne dans sa lettre « l'attitude irénique et religieuse » du défunt envers l'Église évangélique d'Autriche, par quoi il initia une nouvelle ère dans les relations entre les catholiques et les protestants du pays. L'évêque May et des représentants de plusieurs autres confessions assistèrent aux grandioses cérémonies des funérailles.

La conférence des évêques de l'Amérique latine [1] a aussi consacré son attention au protestantisme et à sa propagande dans le pays. La conférence a déclaré que l'Église n'a pas l'in-

1. Cfr *Chronique*, 1955, p. 318. Y participèrent huit cardinaux et cent deux archevêques et évêques (non pas deux cents, comme nous écrivions, *l. c.*) de 24 pays de l'Amérique du Sud. Sur ces problèmes, *DC*, 13 nov., col. 1458 ss.

tention d'adopter une « attitude de combat et d'agression ». La propagande anticatholique contribue à répandre de l'indifférence et de la tiédeur. L'Église s'y opposera « avec les moyens spirituels d'efficacité surnaturelle que son Fondateur lui a confiés ».

Signalons : Le Bulletin *Una Sancta* (Niederaltaich), août 1955, contenant des rapports du Congrès de Stuttgart-Hohenheim [1] sur le thème *Qu'est-ce que la foi ?*

B. SCHULTZE, *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, N° 3, 1955, pp. 257-300.

JOHANNA MARIA A CRUCE, OCD, *Das Mysterium der Heiligenikonen*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, N° 1, 1955, pp. 104-173.

JOSEF GRISAR, *Die Stellung der Päpste zum Reichstag und Religionsfrieden von Augsburg 1555*, dans *Stimmen der Zeit*, sept. 1955, pp. 440-462.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Lors de la récente visite en URSS de membres de l'Église évangélique d'Allemagne, le métropolite GRÉGOIRE de Léningrad a exprimé l'opinion que « le facteur déterminant de la théologie protestante est la compréhension basée sur la raison », tandis que la théologie orthodoxe est essentiellement basée sur « la foi telle qu'elle s'exprime dans les dogmes ». Les visiteurs allemands, notamment les professeurs IWAND et LANG, ont cherché à expliquer quels changements étaient survenus dans la théologie protestante au cours de ces quarante dernières années et quelle est sa position actuelle. Les théologiens orthodoxes s'intéressaient surtout à la conception protestante du ministère dans l'Église, de l'Eucharistie, des saints, de la Mère du Christ. Ils ont aussi demandé quel est le critère de la vérité pour l'interprétation de la Bible dans les Églises évangéliques d'Allemagne, quelle importance est donnée à la liturgie et quel est le rôle de la théologie de l'Église ancienne dans la théologie protestante d'aujourd'hui [2].

Un ÉCHANGE DE VISITES de représentants d'Églises russes et américaines a fait l'objet d'un rapport au Comité central du Conseil National des Églises aux États-Unis. L'Église orthodoxe

1. Cfr *Chronique*, 1955, p. 319.
2. Cfr *SŒPI*, 7 oct.

russe a déjà fait savoir qu'elle souhaite non seulement recevoir une délégation des Églises américaines, mais qu'elle est aussi désireuse, « sur une base de collaboration » avec d'autres Églises chrétiennes de Russie, « de visiter les États-Unis afin de se faire une idée de la vie religieuse de ce pays » [1]. — Le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna visitera en novembre le Canada, à l'invitation de l'Église unie du Canada [2].

Signalons dans *Herder-Korrespondenz*, sept. 1955, p. 568 ss., *Ökumenischer Besuchsaustausch mit der russischen Kirche.*

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Église de l'Inde du Sud* (CSI). — Dans la Convocation du 11 octobre l'archevêque de Cantorbéry s'est longuement étendu sur la question des relations avec la CSI, vu l'inquiétude et le malaise qu'ont créés manifestement les résolutions de juillet. En quelques points l'archevêque s'efforce d'expliquer que ces réactions ne se basent que sur des sentiments généraux et vagues, provenant d'un manque d'information :

1) Les résolutions n'ont pas été prises d'une façon précipitée ; elles ont été préparées depuis la conférence de Lambeth de 1948 ; 2) On s'inquiète de ce qui pourrait suivre après ce premier pas ; mais on a tort de le faire : la conférence de Lambeth n'a-t-elle pas souligné que le cas de la CSI n'est pas à proposer comme une voie-modèle de réunion, mais qu'elle recommande que l'unification du ministère (sur une base épiscopale) soit réalisée dès le début ? Cette recommandation est actuellement strictement observée par ceux qui représentent l'anglicanisme ; 3) Le problème des relations interecclésiastiques n'a rien de sentimental, mais s'impose à nous « non seulement par l'histoire ou par des intentions humaines mais par le Christ lui-même ». Il s'agit en tout cela d'un travail théologique sérieux où aucune décision n'est prise sans avoir été soumise aux Convocations, qui représentent toutes les tendances et écoles. Donc aucune pression n'a été exercée. « Nous n'avons aucunement l'intention d'abandonner quoi que ce soit de vrai de l'héritage catholique ; nous n'avons pas d'inclination pour ce qu'on appelle le Panprotestantisme... Seuls les extrémistes et alarmistes et les imbéciles emploient ce genre de

1. *Id.*, 21 oct.
2. *Ibid.*

langage (...) Je dis franchement que dans toutes ces questions l'Église d'Angleterre n'a rien laissé tomber de son héritage catholique »; 4) La crainte doit donc être bannie, pour pouvoir voir les justes proportions de la tâche à accomplir. Il n'y a pas eu de trahison. L'idée doit être rejetée que ce procédé œcuménique conduirait à l'indifférentisme. L'expérience prouve plutôt le contraire : un nouveau sens de responsabilité en résulte. Si le Dr. Mascall a suggéré que l'Église d'Angleterre se trouve désormais engagée dans des projets de réunion de type protestant, il faut rejeter cette pensée si elle implique que ces plans ne méritent pas également le nom de catholique.

L'archevêque faisait à la fin allusion à la brochure *The Convocations and South India*, dans laquelle le Dr. E. L. MASCALL prend d'ailleurs la défense des résolutions de juillet. Selon celui-ci ces résolutions n'infirment pas les principes catholiques de l'Église d'Angleterre. Mais, d'autre part, il pense que des mouvements d'union de ce genre n'ont pas augmenté l'unité interne de l'Église d'Angleterre.

Si le discours de l'archevêque de Cantorbéry prouve une chose, c'est que la fameuse « inquiétude », signalée souvent dans la presse anglicane et ailleurs, est une réalité. Mais selon la finale du discours cette espèce d'inquiétude serait inhérente à la voie « toujours étroite et toujours dangereuse » sur laquelle le Christ fait marcher son peuple. — Les divisions d'opinion qui se sont révélées lors des Convocations d'octobre surtout dans la masse du clergé (il y avait une PÉTITION de plus de 400 prêtres, n'appartenant pas à des partis ou groupes spéciaux [1]), n'ont pas empêché que fût rejetée une motion qui tendait à faire remettre l'application des résolutions à plus tard, après une consultation de toutes les provinces anglicanes. On a seulement promis de répandre une meilleure information et une meilleure intelligence au sujet de ces résolutions et du rapport qui les a préparées.

Que l'idée de ce que l'archevêque appela la « flexible inter-

1. Cfr *CT*, 21 oct. Parmi ces « groupes spéciaux » se distingue surtout l'*Annunciation Group* par son attitude remuante. Lors d'une réunion à Londres, le 17 octobre, ce groupe a déclaré sans ambages qu'il rejette les décisions des Convocations et refuse de les exécuter. Il entend continuer et développer sa campagne d'opposition.

communion » se laisse interpréter de différentes façons, cela devint bientôt manifeste par l'usage qu'en fit l'évêque de DERBY dans sa conférence diocésaine du 22 octobre. Non seulement les limites fixées de l'intercommunion y perdirent de précision mais déjà certaines applications y furent mises en perspective pour *at home*[1].

Les presbytériens. — Du 26 au 29 septembre ont été reprises à Édimbourg les CONVERSATIONS entre des délégués anglicans et presbytériens d'Angleterre et d'Écosse en vue de nouveaux pas vers l'union. Étaient présents, représentant l'Église d'Angleterre : les évêques de DURHAM, DERBY, MANCHESTER et LEICESTER, et le chanoine Oliver S. TOMKINS, de Lincoln Theological College. L'Église d'Écosse était représentée par le Très Rév. John BAILLIE, le Rév. A. C. CRAIG, et d'autres. L'évêque de BRECHIN représentait l'Église épiscopale en Écosse et le Rév. R. D. WHITEHORN l'Église presbytérienne d'Angleterre. L'évêque de Derby et le principal Baillie ont présidé les séances à tour de rôle[2].

ENTRE PROTESTANTS. — Du 25 au 27 septembre s'est tenue à BRUXELLES une conférence de différents organismes protestants d'Europe en vue de l'établissement d'une plus étroite collaboration. Une tentative va être faite d'organiser, avec l'appui du Conseil œcuménique des Églises, une conférence des Églises protestantes européennes, à laquelle participeront aussi les Églises de l'Europe orientale et les Églises minoritaires du continent. Une des tâches sera d'intensifier les échanges entre paroisses et d'encourager la participation aux synodes des Églises voisines. La conférence a chargé le Präses Ernst WILM, de Bielefeld, et le Dr. EMMEN, de La Haye, de veiller à la suite à donner à ces questions[3].

Fin octobre, à MONTPELLIER, a eu lieu l'assemblée générale de la FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE où depuis 1905 sont groupées les Églises réformées et luthériennes de France.

1. *Id.*, 28 oct.
2. Cfr *SŒPI*, 14 oct.
3. *Id.*, 28 oct.

Le pasteur Marc BOEGNER, président de la Fédération, a souligné à cette occasion l'utilité du dialogue avec les théologiens catholiques. M. CRESPY, maître de conférences à la faculté de théologie de Montpellier, a présenté un rapport sur *Les responsabilités protestantes dans le Mouvement œcuménique,* dont une partie notable était consacrée à l'Église romaine [1].

Mouvement œcuménique.

THE ECUMENICAL REVIEW d'octobre inaugure sa huitième année d'existence et consacre son sommaire presque entièrement à des discours et des rapports faits à la séance du Comité Central qui s'est tenue à Davos en août dernier.

ROBERT C. MACKIE. *The Responsibility of the Churches in the World Council towards the needs of the Churches and the Peoples of Asia and Africa.* — W. A. VISSER 'T HOOFT. *Various Meanings of Unity and the Unity which the World Council of Churches seeks to promote.* (L'A. veut concilier d'une façon intéressante et évidemment christologique, l'affirmation faite de très bonne foi par le Conseil œcuménique de ne pas avoir *a priori* de théologie de l'Unité, avec ses affirmations d'Unité, dont il est fait un utile relevé ; elles lui sont imposées par son développement ou plutôt par celui que le Seigneur lui donne en réunissant ses brebis).

Dans l'*Ecumenical Chronicle* se trouvent les : *Report of the Executive Committee to the Central Committee of the World Council of Churches (1954-1955)* et *Report of the General Secretary to the Central Committee of the World Council of Churches,* tous deux commentant Evanston dans le post-Evanston. *Letter to the Patriarchate of Moscow.*

1. Cfr Henri FESQUET dans *Le Monde,* 2 nov. L'A. parle de 750.000 chrétiens composant le protestantisme français : « Au-delà de toutes les autres, la grande préoccupation du protestantisme d'aujourd'hui, celle qui affleure le plus souvent dans les paroles et les écrits, reste la question de l'unité. Depuis 1938, sous le vocable d'Église réformée de France, est réunie la très grande majorité des calvinistes (350.000 environ). A ses côtés, séparée seulement à cause de sa position différente par rapport à l'État, se trouve l'Église réformée d'Alsace et de Lorraine (49.000 membres). Les luthériens se répartissent dans une Église d'Alsace et de Lorraine (240.000) et une Église dite de Paris et de Montbéliard (40.000). Il faut ajouter à cette liste les Églises réformées évangéliques indépendantes avec 20.000 membres environ, sans compter une faible minorité d'adventistes et de méthodistes ».

Statement on Disarmament and Peaceful Change, The Common Christian Responsibility toward Areas of Rapid Social Change. Cooperation of Men and Women in Church and Society.

Signalons encore le sermon sur l'usage pacifique de l'énergie atomique que prononça à la cathédrale St-Pierre de Genève l'évêque anglican de Chichester à l'occasion de l'ouverture de la conférence internationale sur ce même sujet ; un exposé de MICHAEL BRUCE (anglican), *Organising Secretary* de l'*International League for Apostolic Faith and Order,* des récentes décisions des Convocations de l'Église d'Angleterre envers l'Église de l'Inde du Sud ; la traduction anglaise du discours de A. KARTAŠOV fait au jubilé de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris : *Orthodox Theology and the Ecumenical Movement.* Dans la Chronique le *Survey of Church Union Negotiations* par le secrétaire de *Foi et Constitution* en prolongement de *Surveys* antérieurs et conformément à une des obligations principales de la Commission ; cette nomenclature de 17 pages est divisée en deux parties : les négociations visant à une union organique et celles tendant à une union plus lâche ; les premières sont plus nombreuses.

Le reste du fascicule est consacré à un exposé de certaines expériences unionistes à Ceylan et au problème de l'admission à la Communion dans l'Église d'Angleterre. La Bibliographie est très courte.

La QUATRIÈME SESSION de cours (1955-56) au Centre universitaire d'Études œcuméniques à BOSSEY a comme thème central les implications d'une THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE. Trente-trois étudiants en théologie de treize pays différents se sont inscrits pour ces cours.

Les sections nord-américaine et européenne de la Commission de FOI ET CONSTITUTION se sont rencontrées respectivement en août à GREENWICH (Conn., USA) et en septembre à LUND (SUÈDE), pour continuer l'étude de la nature et de l'unité de l'Église. Le livre *Christ et son Église* (à paraître prochainement) de l'évêque Anders NYGREN, président de la section européenne, constituait l'un des quatre documents étudiés par la Commis-

sion. Les autres ont pour auteurs les professeurs Edmund SCHLINK (Heidelberg), T. F. TORRANCE et James BARR (tous deux d'ÉDIMBOURG). Le groupe d'Amérique du Nord, dont le professeur Robert L. CALHOUN (Yale) est le président, a discuté les travaux des professeurs F. V. FILSON (Chicago), Nels FERRÉ (Vanderbilt) et W. N. PITTENGER (New-York) [1].

A propos de l'étude projetée sur l'« UNITÉ DE L'ÉGLISE », des représentants de la Division des Études du Conseil œcuménique ont annoncé des plans faits en vue d'une série de conférences régionales pour faire connaître « les points concrets les plus difficiles de tout le champ de l'unité chrétienne ». Ecclésiastiques et laïcs prendront part à ces débats sur une base beaucoup plus large que cela n'a été tenté précédemment.

La Commission de FOI ET CONSTITUTION a de nouveau publié des SUJETS D'INTERCESSION en vue de la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE, janvier 1956. Voici celui du dernier jour, le huitième :

« Prions pour les chrétiens d'Églises divisées qui sont engagés dans une œuvre commune : que leur zèle ne se relâche pas, que leur unité dans l'action les conduise à l'unité dans l'adoration et dans la foi ».

Lors de la dernière réunion du comité de travail de la Commission de Foi et Constitution (25-30 juillet) il a été décidé de demander aux présidents du Conseil œcuménique des Églises de bien vouloir inclure dans leur message annuel de Pentecôte un appel spécial à la prière pour l'Unité chrétienne [2].

15 novembre 1955.

1. Cfr *SŒPI*, 14 oct.
2. *Minutes of the Working Committee*, Davos, Switzerland, 1955. Paper nº 22, p. 7.

Notes et documents.

1054-1954.

A l'occasion de la publication des deux volumes *L'Église et les Églises*, publiés en hommage à dom Lambert Beauduin, le vénéré jubilaire a reçu un très grand nombre de lettres de félicitations et vœux de la part de beaucoup d'amis appartenant à toutes les confessions chrétiennes. Étant dans l'impossiblité matérielle de répondre à tant de lettres, il a prié la direction d'*Irénikon* d'être son interprète auprès de ses nombreux correspondants pour les remercier de leurs attentions.

Plusieurs lecteurs ont témoigné le désir de voir se produire des échanges de vue autour de quelques-unes des études parues dans cet ouvrage, spécialement de celles qui, écrites par des non-catholiques, ont apporté des vues neuves sur les problèmes touchés. Ce souhait correspond du reste au but que nous nous étions proposé en entreprenant cette publication. Il serait presque regrettable que tant d'efforts déployés autour de l'anniversaire de 1054 ne continuent pas à porter des fruits. Nous étudions le moyen de satisfaire prochainement à ces demandes.

Deux études sur les Églises d'Orient et leur position vis-à-vis de Rome.

L'archimandrite O. Kéramé a fait paraître il y a quelque temps deux études sur l'Église grecque et la séparation d'avec Rome de l'Orient orthodoxe [1]. Sans vouloir faire nôtres les perspectives générales où elles pourraient s'insérer dans la pensée de leur auteur, il nous a paru cependant que ces deux études un peu rudes avaient le mérite d'aborder de front et sans ambages les points les plus sensibles concernant la séparation des deux Églises. C'est pourquoi nous avons cru opportun d'en dire un mot ici.

1. Oreste KÉRAMÉ, *Notre Vocation et notre Ame de Chrétiens d'Orient*, Le Caire, 1954. *Constantinople et le grand Schisme chrétien*, ibid.

Une conférence du R. P. Néophyte Edelby en a fourni l'occasion immédiate au T. R. P. Kéramé. Cette conférence avait été publiée dans la sympathique revue des professeurs du Séminaire Sainte-Anne de Jérusalem, *Proche-Orient chrétien* [1]. Son auteur s'efforçait d'y faire ressortir le rôle unique des chrétiens orientaux unis à Rome : témoins du Christ au cœur de l'Islam, germe d'unité chrétienne et assurance de catholicité.

D'accord avec les conclusions de cette conférence, l'archimandrite Kéramé en refuse radicalement les présupposés et résume sa critique en disant de son auteur que sa conférence, prise telle quelle, témoigne « d'une évacuation intégrale de la sensibilité byzantine », ce que le P. Kéramé, en bon Grec, considère comme très grave.

Sur quoi porte exactement le grief du P. Kéramé ? Sur le fait que le P. Nicolas [2], conscient de ce que représente le monde musulman, préconise pour les chrétiens melkites qu'ils perçoivent plus clairement leur appartenance à des nations arabes et leur rôle providentiel de ferment chrétien au milieu de l'Islam et de germe d'unité parmi les Églises orientales si profondément divisées. Mais ce faisant, l'auteur paraît rejeter sur Constantinople et la complète responsabilité du schisme d'avec Rome et celle de la fermeture des communautés chrétiennes d'Orient au problème musulman. Repliées sur un hellénisme dépassé par les événements et condamné par l'histoire, elles seraient promptement asphyxiées si l'ouverture vraiment catholique que leur donne la communion romaine n'était pour elles le gage d'une vocation particulière en terre arabe. C'est là peut-être simplifier un peu, en les résumant, les idées du R. P. Edelby, mais le T. R. P. Kéramé y reconnaîtrait sûrement l'essentiel de ses griefs.

L'archimandrite Kéramé est un Hellène de vieille souche. Catholique romain, il reconnaît cependant dans l'Église byzantine sa mère dans la foi, et dans la tradition prestigieuse des Pères grecs son héritage propre. Ainsi peut-on comprendre l'amertume du reproche qu'il adresse au point de vue du R. P. Nicolas, quand il constate dans sa conférence une évacuation intégrale de la « sensibilité byzantine ». Chrétien de rite grec, on ne peut l'être que dans la fidélité à l'héritage de Byzance dont les pages du P. Edelby paraissent défigurer l'histoire.

1. Néophyte Edelby, B. A., *Notre Vocation de Chrétiens d'Orient*, dans P. O. C., III (1953), p. 201-217.

2. C'est ainsi que le P. Kéramé appelle le P. Edelby au cours de cet article.

Un bon nombre des pages de la première brochure du T. R. P. Kéramé sont consacrées à rappeler ce que fut la situation réelle des communautés chrétiennes en terre d'Islam. Si les melkites ont «tenu», à qui le doivent-ils ? A Byzance d'abord, à l'Occident latin ensuite. « Avec l'Empereur, et même plus tard, après le dernier râle des aigles bicéphales, des aigles romaines, le Patriarche de la ville si longtemps ' gardée de Dieu fut pour nous, jusqu'à notre rupture de solidarité confessionnelle et culturelle avec nos frères de toujours et notre ralliement au Saint-Siège, véritablement l'Œcuménique', un défenseur, un protecteur, un père. Sans Constantinople, pas de relève Croisée, puis française, pour nous ; sans la Sainte-Sophie orthodoxe, pas de ' grecs melkites catholiques ', mais comme en Afrique du Nord, comme ailleurs en pays arabe, où la foi trinitaire s'est ensablée puis asphyxiée entièrement, sans la survie de l'Empire au nord de chez nous, plus de christianisme en Proche-Orient. Et au vrai, en Syrie-Liban-Palestine où sont les Jacobites et leurs représentants catholiques, les Syriaques ? Le peu que nous en avons, arrive passablement de Mésopotamie. Or à la venue du conquérant arabe le pays était en majorité leur. Le christianisme de nos contrées, sauf la très particulière exception maronite, si largement ' franque ' au principal de son histoire, est aujourd'hui un christianisme pratiquement entièrement byzantin, ' roum '. Pourquoi ? pourquoi est-ce la forme, — je ne dis pas la race : c'est sans intérêt, — pourquoi est-ce la forme la moins ' locale ', la plus ' européenne ' qui a tenu ? Une seule réponse : Constantinople » [1].

C'est Constantinople et le christianisme grec qui ont tenu devant les musulmans. Rejeter la solidarité avec l'héritage de Byzance, n'est-ce pas, pour s'ouvrir au monde arabe, abandonner ce qui fut le meilleur rempart de la foi chrétienne dans l'étreinte de l'Islam ?

Mais c'est aussi fausser les perspectives de l'histoire. C'est renverser les rôles que de faire de l'union des chrétientés du Proche-Orient à Byzance la cause de leur séparation d'avec Rome ; que de rejeter sur Constantinople la responsabilité d'un schisme que les melkites n'auraient pas connu sans elle. « Il ne vous restait plus après cela pour voiler nos origines historiques non romaines, a-romaines, et puis à la longue antiromaines, qu'à manœuvrer pour laisser croire au lecteur ' normal et moyen ' à un perpétuel catholicisme, au romanisme indéfectible des maronites, voire, sous certaines réserves, à celui des Églises d'origine monophysite ou nesto-

1. *Ibid.*, p. 9.

rienne : le peuple à l'encontre de son clergé y aurait toujours été 'papiste'. Car enfin c'est dire cela ou ne rien dire du tout quand on affirme que les 'Melkites' ont toujours été catholiques eux et les autres chrétiens orientaux à l'encontre des Hellènes et de Constantinople »[1].

Le T. R. P. Kéramé pense au contraire que c'est de Syrie — de la Syrie grecque veut-il dire sans doute — que sont toujours venues, par quelque biais, toutes les hérésies qui au cours des premiers siècles ont déchiré le monde chrétien. Qu'elles se soient manifestées à Byzance ou en Égypte, elles sont toujours syriennes d'origine et d'esprit. Et l'auteur ajoute : « Peut-on affirmer que cet esprit de contention sectaire n'ait pas persévéré dans nos communautés et qu'il ne soit pour rien même dans la genèse de leur rattachement à Rome ? Ne trouve-t-on pas dans toute l'histoire 'melkite' une suite de chamailleries internes qu'il est plus sage de ne pas préciser ? »[2].

Le T. R. P. Kéramé se place ainsi à un angle très différent de celui du R. P. Edelby. Aux perspectives optimistes de ce dernier sur le rôle dans l'Église des communautés unies à Rome, il oppose leurs problèmes, ceux de leur histoire et de leur existence même. Vus avec des yeux d'orthodoxes, les Unis ne sont-ils pas des lambeaux arrachés à l'Église d'Orient ? A l'apologie du R. P. Edelby en leur faveur ne pourrait-on opposer l'amer réquisitoire des orthodoxes contre les Grecs unis ? « Maintenant les intellectuels du melkitisme 'comprennent' grâce à l'âme française qui leur tient lieu d'âme sans arriver à devenir la leur. Et c'est là le vrai drame de 'l'Uniatisme', la marque de son abâtardissement inéluctable du fait qu'il est une transposition d'Orientaux chrétiens sous le plein pouvoir d'une puissance incapable d'avoir une âme historique, psychologique autre que latine, occidentale, et exerçant à travers cela une juridiction absolue, divine dit-elle, en droit, mais soumise en fait, elle doit le reconnaître, à toutes les contingences humaines. Et c'est aux contingences concrètes que nous avons à faire, non aux essences des théoriciens. Vos patriarches quand ils écrivent à Rome pour qu'elle protège tel détail à demi survécu de leur autonomie, se doutent-ils du tragique et du pitoyable à la fois de leur démarche ? Protéger leur autonomie ? Leur autonomie par rapport à qui, par rapport à quoi, grands dieux ? »

1. *Ibid.*, p. 13-14.
2. *Ibid.*, p. 15.

« Mais concluront les anglicans et surtout les orthodoxes s'adressant aux uniates, au Père Nicolas : Si, quoi qu'il en soit du faux pas de l'erreur de vos ancêtres affamés, vendant leur droit d'aînesse pour les lentilles occidentales-romaines, c'est désormais pour vous une question de conscience de rester attachés à la papauté, soit, nous ne vous en ferons pas de reproche. Mais puisque Constantinople vous est devenue étrangère, odieuse, ou simplement indifférente, pourquoi vous obstinez-vous à garder son rite ? Devenus latins d'âme, devenez-le de figure. Ce n'est pas plus laid, moins beau qu'autre chose, sincèrement. Rien de plus haïssable que les ' Quisling ', et les ' Quisling ' religieux sont les plus écœurants. Voyez les arabes latins de Palestine. Ils ne sont pas moins ' melkites ' que vous. Sans doute dès la troisième génération beaucoup d'entre eux se déclarent descendants des Croisés. Mais tout le monde sait que ce sont d'anciens orthodoxes charmés par la prospérité des fils du Poverello et ne perdant pas leur temps à commenter la bulle « *Orientalium dignitas* » écrite assez directement pour Jérusalem et ses alentours. Nonobstant Léon XIII et ses successeurs, ils se trouvent très bien comme ils sont eux et leur nombreux prêtres soumis à un ' Patriarche ' invariablement européen... tout comme les orthodoxes palestiniens arabophones ont un patriarche hellène pour des raisons analogues à celles de la chrétienté latine, encore qu'autrement plus enraciné dans l'histoire » [1].

Et le T. R. P. Kéramé continue à citer les griefs des orthodoxes contre les communautés melkites unies. Puis il conclut : « Le réquisitoire auquel la conférence du R. P. Nicolas donne occasion comme à un réflexe, cette inévitable riposte orthodoxe, anglicane, ou, en certains points assez sensibles, simplement grecque-catholique, catholique orientale, pourrait, si passionnée qu'elle puisse être par endroits, se prolonger non sans utilité : il ne s'agit pas, pour refaire l'unité chrétienne et amener le monde au Christ Sauveur d'ouvrir les bras avec politesse et réticence aux frères ' dissidents ', il faut avant tout savoir ce que les uns et les autres nous avons dans la tête et dans le cœur, surtout ce qui s'y trouve malgré nous, et ne pas hurler de l'entendre dire, puis pour se redonner du ton, une virginité de ' bon chrétien ', — que l'on soit catholique, orthodoxe ou anglican, — faire strictement entre soi, dans un enthousiasme pieux et fermé, ce que l'on pourrait appeler de l'unionisme clos mentalement, à la plus grande gloire de ce que nous sommes » [2].

1. *Ibid.*, p. 19-20.
2. *Ibid.*, p. 22.

Aussi les dernières pages du premier travail de l'archimandrite Kéramé sont-elles consacrées à définir ce que sont exactement les Grecs unis à Rome, historiquement, concrètement, car c'est de là qu'il faut partir pour agir, et non d'un passé imaginaire qui n'a jamais existé que dans le désir de cœurs bien intentionnés, mais peu réalistes. « Nous sommes une communauté chrétienne d'essence historique grecque, byzantine, qui se trouve en fait exceptionnellement détachée de l'Orthodoxie et rattachée à Rome ; et nous vivons dans un monde immédiat islamisé, arabisé, lui-même baigné de christianisme général, de laïcisme païen, de communisme athée. Nous avons donc à essayer de rayonner le Christ autour de nous parmi ceux qui ne le connaissent pas et à faire connaître et aimer et respecter Rome par l'Orthodoxie et l'Orthodoxie par Rome, tout en vaquant à bien d'autres soins moraux et religieux plus communs à l'ensemble des contemporains. Pour cela il nous faut tendre à être romains intégralement selon saint Pierre, sinon selon la succession de Constantin, dirait saint Bernard. Ce qui est moins facile qu'on se plaît à l'affirmer, parfois avec des serments. Il nous faut aussi sans statisme, avec dynamisme, — et cela nous est-il encore aisé ? — être ecclésialement grecs, byzantins, comme Basile, comme Grégoire, comme Chrysostome ; comme ils l'ont été, comme ils le seraient. Avec eux nous avons fait Constantinople et Constantinople nous a faits comme elle les a faits. Cette Constantinople qui implique l'Hellade moderne et le Phanar d'aujourd'hui avec honneur, mais ne se limite pas à eux, qui déborde la géographie. En somme il nous faudrait supprimer par le cœur, par la piété, par la vie, par la connaissance, l'antagonisme Rome-Constantinople, rester ainsi en synthèse vitale avec elles deux, ne pas nous résoudre, au contraire, en une analyse ou purement romaine, au sens restrictif du mot, ou purement byzantine. De nouveau ce n'est pas facile ; en fait c'est nous demander de dépasser en profondeur humaine et chrétienne latins et orthodoxes ! Nous, — il ne s'agit pas des autres, — si nous voulons être fidèles à ‘ notre vocation de chrétiens d'Orient ’, nous ne donnerons le Christ, nous ne contribuerons à rétablir pour notre part l'unité parmi les siens que si, sans lâcher Rome, nous restons, nous redevenons, nous tendons au moins à redevenir de Constantinople, non seulement par le rite, le geste, mais par l'âme, en des dynamismes progressifs ; si nous avons par suite l'amour de Constantinople, et non seulement celui de son gigantesque passé, mais aussi, mais plus encore, celui de l'immense potentiel spirituel

et ecclésial qui est le sien, et que seule la haine, toujours aveugle, a intérêt à ne pas voir, à minimiser, à nier, à craindre »[1].

* * *

Mais le T. R. P. Kéramé a pensé qu'il ne suffisait pas de rappeler aux melkites unis que leur existence n'avait de sens que par rapport à Constantinople ; dans son second travail, il examine ce que furent réellement les relations Rome-Constantinople et le rôle que joua cette dernière dans la défense et l'expansion de la foi chrétienne. Les idées qu'il émet ici sont peut-être moins originales que sa réponse au R. P. Edelby. D'autres les ont exposées récemment de façon plus détaillée[2]. Mais on en retiendra cependant quelques points particuliers.

D'ailleurs l'on sait déjà que l'archimandrite Kéramé n'est pas un conformiste en matière d'idées reçues. On a souligné plus haut son réalisme dans le problème uniate. Mais c'est aussi sur la valeur d'une certaine apologétique florissante jusqu'aujourd'hui qu'il reste sceptique[3]. L'histoire est ce qu'elle est et doit être acceptée comme telle. Il est trop facile de rejeter toujours sur Constantinople la seule responsabilité du schisme. Comparant l'attitude respective d'Antioche, d'Alexandrie, de Carthage et de Byzance vis-à-vis de Rome, l'auteur rappelle que « celle qui a montré le moins d'hostilité, en fait, à la primauté romaine, c'est Constantinople. Et il devrait être un peu surprenant de voir dans le catholicisme, l'apologétique banale et même relevée, s'en prendre exclusivement en matière de schisme à cette Église byzantine qui est celle qui a fait le plus long bout de chemin avec Rome, qui lui a faussé compagnie la dernière, en 1054, dit-on conventionnellement, cinq siècles donc, après l'adieu définitif d'Alexandrie et d'Antioche à l'Église ‘Mère et Maîtresse’. Car pour l'Alexandrie et l'Antioche chalcédoniennes, ‘impériales’,

1. *Ibid.*, p. 23-24.

2. On les retrouve tout particulièrement dans plusieurs des études des deux volumes de Mélanges publiés à l'occasion du neuf-centième anniversaire des événements de 1054 : 1054-1954, *L'Église et les Églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident* (Coll. *Irénikon*), Éd. de Chevetogne, t. I, 1954 ; t. II, 1955.

3. L'auteur cite spécialement l'un des derniers ouvrages du regretté P. M. Jugie, *Où se trouve le Christianisme intégral ?* où les préoccupations apologétiques paraissent souvent contraindre les données de l'histoire à se conformer au moule qui leur a été préparé.

restées en communion avec Rome et Constantinople, elles doivent, à partir de 451, être considérées comme des dépendances ecclésiastiques byzantines »[1].

Antioche fut la première à se permettre d'excommunier le Pape de Rome (344) et Alexandrie, avec Dioscore, rejeta en 451 la communion du Pape saint Léon. Si Constantinople finit par se séparer de Rome à son tour (1054), c'est qu'« un climat de schisme pesait sur toute l'Église depuis longtemps »[2]. En Occident du reste les résistances furent également fréquentes.

« Il y a donc toujours eu dans l'Église une résistance aux réclamations romaines de souveraineté ecclésiale universelle. A l'intérieur du catholicisme romain, cette opposition est doctrinalement morte en 1870, tuée par le Concile du Vatican. Tout ce qui dans le christianisme a résisté à Rome jusqu'à la rupture de communion inclusivement, est considéré par elle et les siens comme schismatique, les tendances historiques, l'attitude, les positions théologiques des autres grandes Églises étant jugées comme des oppositions à un droit, à une vérité, à la Tradition ; comme des déviations. Il est clair que le panorama historique et doctrinal des chrétientés Orthodoxes, Hautes-Anglicanes et associées est d'une perspective toute inverse. Antioche, Alexandrie, Carthage, Constantinople représentent la Tradition et c'est Rome, comme s'exprimait saint Firmilien de Césarée, qui aurait fait schisme, s'excommuniant elle-même en excommuniant les autres pour leur refus d'homologuer son 'impérialisme' ecclésiastique et même politique »[3]. Et l'auteur de rappeler les exemples de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome et leur position vis-à-vis de Rome. « A la vérité après des heurts multiples et anciens déjà, il y a au cinquième siècle crise constitutionnelle ouverte dans l'Église[4] ».

D'un côté Alexandrie et Antioche qui font sécession, suivies de la Perse et de l'Éthiopie. De l'autre Rome avec saint Léon affirme toujours plus nettement sa primauté et sa juridiction universelle. « Rome et Constantinople se ménagent, se querellant, se taisant, se complimentant ou affrontant leurs thèses. Carthage pour le moment reste en dehors du débat, mais comme nous l'avons vu, se manifeste

1. *Constantinople*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 21-22.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. *Ibid.*, p. 33.

bientôt très peu romaine, en excommuniant dans son synode de 550 le pape Vigile pour hérésie »[1].

Tel est le problème réel des relations de Rome avec les autres chefs d'Église. Deux points de vue s'affrontent sans conciliation possible, chacun se réclamant de la Tradition. Aussi le T. R. P. Kéramé propose-t-il implicitement en conclusion de son travail une révision de la conception trop courante du 'schisme'. Si tous nous espérons l'union, « l'espérance de cette union, — espérance basée avant tout sur la prière du Christ, — ne trouve-t-elle pas aussi une force réelle dans cette conviction imposée, nous semble-t-il, par l'histoire impartiale et vraie, et qui est que le schisme n'est le péché volontaire, foncier, corrupteur de la grâce et voulu contre la lumière du Saint-Esprit, d'aucun peuple baptisé, d'aucune des grandes Églises-Sources, — pas même celui des Hellènes pauliniens ou johanniques ou de leur Constantinople qui parmi les métropoles premières fut, — suivant les points de vue encore, — ou antinomie ou la moins insoumise ou la plus patiente des chrétientés à l'égard de Rome ; ces Hellènes et cette Constantinople à qui l'Église, le Monde, tous doivent tant »[2].

Tout ceci mériterait sans doute discussion et mise au point. Nous nous sommes bornés à relater ici ces idées, car elles constituent sans doute un point de vue ignoré souvent par nos théologiens, et leur examen pourra aider à faire mieux ressortir les véritables positions historiques.

1. *Ibid.*, p. 33-34.
2. *Ibid.*, p. 35-36.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Liber Psalmorum ex recensione s. Hieronymi, cum praefationibus et epistula ad Sunniam et Fretelam. Biblia sacra iuxta latinam vulgatam versionem... cura et studio monachorum Abbatiae pontif. S. Hieronymi in Urbe, O. S. B., t. X. Rome, Typ. Polyglotte Vatic., 1953 ; in-4, XVI-300 p.

La condition particulière du psautier posait aux éditeurs de la *Vulgate* des problèmes nouveaux. Ne fut adoptée dans le *corpus* de la Bible que la révision de saint Jérôme qui devint officielle, tandis que les autres versions prennent place dans la série des *Collectanea biblica latina :* t. X, *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins*, par dom Robert Weber, et t. XI, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, par dom Henri de Sainte-Marie, toutes éditions critiques parues à Rome en 1953. — L'état du matériel a nécessité un nouveau classement, car nombre de manuscrits de la Vulgate hiéronymienne ont un autre texte du psautier ; ensuite, il a fallu se servir des psautiers isolés. La cinquantaine de témoins se réduit à trois classes : les anciens, la recension d'Alcuin et la recension parisienne du XIII[e] s. Le texte est pratiquement construit sur l'accord des mss de la première catégorie. Le troisième apparat réservé aux césures des versets n'a pu faire fond que sur les autorités les plus sûres. Après deux petits prologues de S. Jérôme, l'épître *ad Sunniam et Fretelam* mérita d'être jointe en introduction à ce volume par son caractère particulier de corrections critiques, note qui entre entièrement dans les vues d'un éditeur. Les autres préfaces, titres et sommaires, particulièrement abondants comme introductions au psautier, feront, eux aussi, l'objet d'un volume spécial. Chacun sait que le psautier représente le sommet de la difficulté technique en matière d'ecdotique, à cause des multiples influences réciproques des recensions les unes sur les autres. Grâce à une méthode rigoureuse, appliquée avec une tendance tutioriste, la sélection des variantes a été obtenue avec le maximum de garantie. Plus que beaucoup d'autres livres de l'Écriture, l'édition simultanée de ces trois psautiers latins rendra de grands services tant à la patristique qu'à la critique biblique.

D. M. F.

Martin Noth. — Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart, Kohlhammer, 1948 ; in-8, 288 p.

— **Geschichte Israels.** Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 2e éd. 1955 ; in-8, 436 p.

— **Die Welt des Alten Testaments.** (Sammlung Töpelmann, 3). Berlin, Töpelmann, 1953 ; in-8, XVI-314 p. et 4 pl.

Le premier de ces ouvrages aurait dû être, dans l'intention première de l'A., la continuation des *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien* commencées à Königsberg en 1953. L'A. s'arrête tout d'abord à la question des sources littéraires du P., dans laquelle il tient une position plutôt modérée. Mais le véritable objet de son ouvrage réside dans la recherche des traditions orales antérieures aux documents écrits. Il reconnaît d'avance qu'il se trouve ici sur un terrain délicat, où on ne peut parler que d'hypothèses. Le mérite de son ouvrage consiste moins dans le contenu matériel de ces hypothèses que dans l'abondante documentation fournie, ainsi que dans les aperçus nouveaux et souvent très riches, qui nous sont donnés sur une foule de questions qui resteront hélas ! longtemps encore, sinon toujours, sans réponse satisfaisante.

On peut porter un jugement analogue sur les deux autres ouvrages, qui en sont tous deux à leur seconde édition ; la *Geschichte Israels* a d'ailleurs été traduite en français. L'A. fait preuve en chacun d'eux d'une grande érudition et de vues très personnelles. Il est à craindre cependant que des études ultérieures ainsi que les recherches archéologiques ne démentissent pourtant plusieurs de ses jugements. D. M. v. d. H.

Bleddyn J. Roberts. — The Old Testament Text and Versions. Cardiff, University of Wales Press, 1951 ; in-8, XVI-326 p., 21 /-.

Le sous-titre de l'ouvrage annonce son orientation particulière : « Le texte hébreu dans la transmission et l'histoire des versions anciennes ». Les différents chapitres peuvent se grouper en quatre parties, le texte hébreu, les Septante et les versions basées sur l'un ou l'autre. Le professeur de Bangor décrit très clairement chacune des causes humaines qui ont pu altérer la teneur du texte biblique. Les versions sont également traitées dans leur relation avec l'original, en fonction de leur apport éventuel à l'amendement de l'hébreu connu. L'A. est au courant des découvertes de la Mer Morte, mais à l'époque de la rédaction de son ouvrage, il n'a pu se servir que du rouleau d'Isaïe. Le point de vue adopté explique l'importance différente attachée aux divers documents, et les considérations de haute critique qui ont parfois le pas sur des précisions désirables. Résumé soigneux de l'état de la science, ce livre fait saisir les multiples imbrications des problèmes et stimule à la recherche par ses conseils, les voies qu'il trace et la bibliographie qu'il rassemble.

D. M. F.

H. Wheeler Robinson. — The Bible in its Ancient and English Versions. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-12, VIII-350 p., 8 pl., 21 /-.

D'objet plus large que le précédent, le présent ouvrage a fait appel à plusieurs collaborateurs, outre l'éditeur lui-même : W. F. Howard de Birmingham, T. H. Robinson de Cardiff, H. F. D. Sparks de Durham, J. Isaac de Londres, C. J. Cadoux d'Oxford et Sir William A. Craigie. Après un précis de l'histoire du canon biblique et du texte (hébreu, grec, syriaque et latin), l'attention principale se porte vers les traductions anglaises. On apprend leur histoire, leurs principes et méthodes, les

influences étrangères et réciproques qui ont joué depuis les premiers essais avant Wicliff jusqu'aux révisions modernes. Le dernier chapitre situe la valeur religieuse de l'Écriture sainte, son autorité dans l'Église romaine et la Réforme, et la place subordonnée et légitime de la critique. Bibliographie, brève chronologie et index. La première édition (1940) est reprise telle quelle, avec adjonction d'un appendice dû à W. D. McHardy sur les découvertes des dernières années. La préface elle-même souhaite une répercussion pratique de cette étude : éclairer rédacteurs et public sur les principes d'une correction devenue nécessaire de la Bible anglaise, d'où la précision des descriptions et l'abondance des exemples. Beaucoup de notations s'appliqueraient à d'autres langues. A noter aussi les réticences historiques vis-à-vis des notes non linguistiques. D. M. F.

Georg Fohrer. — Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 72). Berlin, Töpelmann, 1952 ; in-8, 285 p., 28 DM.

Jean Steinmann. — Le Prophète Ézéchiel et les Débuts de l'Exil. (Coll. « Lectio divina »). Paris, Édit. du Cerf, 1953 ; in-8, 324 p.

Laurence E. Browne. — Ezekiel and Alexander. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 34 p., 3/6.

Depuis le fameux livre de Kraetzschmar, *Das Buch Ezechiel*, publié en 1900, la figure et l'œuvre du prophète Ézéchiel ont fait l'objet de bien de discussions entre les exégètes. Tout a été mis en question : la chronologie du prophète, le lieu de sa prédication (Palestine ou Babylone), son caractère prophétique, l'authenticité et le genre littéraire de son livre. On trouvera un exposé historique de l'évolution de ces questions dans les deux premiers ouvrages que nous envisageons ici.

L'ouvrage de G. Fohrer fut sa thèse doctorale présentée en 1949 à la Faculté théologique de la Philips-Universität de Marbourg. Par un examen minutieux des textes et en discutant point par point les positions des exégètes antérieurs, l'A. arrive aux conclusions suivantes : la mission prophétique d'Ézéchiel s'accomplit uniquement en Babylone entre 593 et 571 (l'A. rejoint ici les positions traditionnelles) ; Ézéchiel fut davantage un prophète qu'un prêtre, mais son origine sacerdotale a influencé manifestement son existence de prophète ; l'influence d'Éz. sur l'évolution du judaïsme postérieur fut secondaire. — L'ouvrage contient une abondante bibliographie.

J. Steinmann nous présente une biographie du prophète, illustrée par des extraits de ses écrits qui se suivent en ordre chronologique et qui s'accompagnent de notes critiques. Quant au lieu de la prédication d'Éz., l'A. se rallie à l'hypothèse de Bertholet et Auvray, selon lesquels Éz. aurait exercé son ministère prophétique successivement en Palestine et en Babylonie. Pour autant que cette hypothèse s'avère exacte, le lecteur trouvera dans cet ouvrage une présentation à la fois authentique et vivante de la figure et de l'œuvre d'Éz. L'A. n'a pas pu prendre connaissance à temps du livre de G. Fohrer, pour qu'il en fasse régulièrement état dans son exposé. — Il est intéressant de noter, comment ces deux ouvrages qui se recommandent par leur sérieux et leur modération, ont des positions si divergentes quant au lieu de la prédication du prophète ; remarquons que cette question revêt une importance toute spéciale chez Éz.

L. E. Browne veut interpréter les écrits d'Éz. à l'aide des données de la science historique et en arrive à concevoir Éz. comme contemporain d'Alexandre le Grand ; Éz. aurait exercé son ministère prophétique entre 345/4 et 328 ; « Nabuchodonosor » dans Éz., XXIX, 18-20, signifierait « Alexandre » : le procédé serait analogue à celui du livre de Daniel décrivant le martyre des Maccabées. D. M. v. d. H.

J. Steinmann. — Lecture de Judith. Paris, Gabalda, 1953 ; in-12, 135 p.

Le livre de Judith est déconcertant pour beaucoup de lecteurs. Il ne faut y chercher ni précision géographique ou topographique, ni exactitude historique. D'aucuns sont même positivement scandalisés par le comportement de l'héroïne qui heurte si brutalement nos conceptions morales. Ce récit est le fruit de la pure imagination de son auteur qui a souvent des trouvailles très heureuses, et sait camper un portrait, décrire avec pathétique, raconter avec intérêt et trouver de très beaux accents lyriques. Mais ce qui fait la vraie valeur du livre c'est le but que son auteur semble s'être proposé : une synthèse de la haggada des Sages et du genre apocalyptique plus récent, afin de montrer que Dieu triomphe toujours du monde satanique qui ne cesse de lui faire la guerre, et cela par les moyens les plus faibles ; et que son grand dessein est la réunion finale de tout son peuple, juifs et païens. La démonstration de cette thèse est menée avec brio, ce qui rend très vivante la lecture de ce commentaire.

D. E. M.

W. Pesch, C. SS. R. — Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums. (Münchener Theol. Stud. ; Hist. Abtlg. ; Bd. 7). Munich, K. Zink, 1955 ; in-8, X-156 p., 12 DM.

La thèse du R. P. P. est un plaidoyer en faveur de l'originalité de la notion évangélique de rétribution. Si le *μισθός* promis par Jésus emprunte des éléments au milieu rabbinique (surtout d'ordre littéraire), sa notion même se différencie radicalement de l'intellectualisme légaliste de la rétribution enseignée par les docteurs juifs. C'est directement à la révélation V. T. que se rattache l'enseignement de Jésus sur la récompense ou la damnation éternelles. Il exige la libre option du cœur de l'homme vis-à-vis de Dieu à travers une personne, celle du Christ. Bien informée et bien menée, l'étude du R. P. P. réagit heureusement contre certaines tendances actuelles qui risquent de dissoudre l'originalité du message néotestamentaire dans les idées reçues du judaïsme contemporain du Christ.

D. E. L.

M. Smith. — Tannaitic Parallels to the Gospels. (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Vol. VI). Philadelphie, Soc. of Bibl. Literature, 1951 ; in-8, XII-215 p.

Traduction d'une thèse présentée en hébreu à l'Université hébraïque de Jérusalem, ce travail embrasse, sous le nom de littérature tannaïte, la Michnah, les Tosephta, Mekilta, Siphra et Midrach Tannaïm. L'étude

qu'en fait M. M. S. se situe dans la même ligne que les commentaires bien connus de Strack-Billerbeck. Toutefois au lieu d'un commentaire du N. T. par les textes rabbiniques, ce volume rassemble des études sur les divers parallélismes existant entre la littérature tannaïte et les évangiles : parallèles verbaux, parallèles idiomatiques, parallèles d'idées, de formes littéraires, ou d'association. On voit par là la richesse de ce petit ouvrage dont la base est avant tout philologique ; l'A. a dépouillé une littérature considérable et les textes qu'il rassemble rendront maints services pour l'étude du N. T. D. E. L.

Charles Brütsch. — Clartés de l'Apocalypse. Préface de W. A. Visser 't Hooft. Genève, Labor et Fides, 4e éd. 1955 ; in-8, 302 p.

Les éditions antérieures de ce volume ont paru sous le titre *L'Apocalypse de Jésus-Christ*. Celle-ci a été entièrement revue et remaniée de sorte que son texte est tout autre que celui des précédentes. Il comprend une traduction nouvelle et qui a de grands mérites de clarté, d'élégance et de fidélité, accompagnée d'un copieux commentaire. Il est suivi de plus de cinquante-sept pages de notes additionnelles qui constituent en fait une longue introduction abordant tous les problèmes soulevés par la lecture de ce livre. Vient enfin une riche bibliographie ; et le commentaire montre à chaque page qu'elle a été très largement utilisée par l'A. Celui-ci y expose très loyalement les opinions de ses prédécesseurs, réformés et catholiques et il se décide presque toujours en faveur des positions conservatrices. Ce commentaire semble bien être un des meilleurs parus en ces derniers temps. D. E. M.

Pierre Nautin. — Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes. (Coll. « Patristica »). Paris, Éditions du Cerf, 1953 ; in-8, 198 p.

L'A. cherche à établir dans ce travail l'origine d'un certain nombre de fragments attribués par les florilèges ou par les historiens modernes à Hippolyte ou à Méliton. Méliton se voit privé à juste titre de trois des fragments du *Florilegium Edessenum anonymum*, le 4e lui est également soustrait et, par là même, la célèbre *Homélie Pascale* éditée par Campbell Bonner d'où sont tirés ces derniers fragments. Certains, malgré l'argumentation de M. N. hésiteront ici. Pour Hippolyte, il n'en va pas de même : bien que la liste de ses ouvrages supposés se trouve fortement dégonflée, un certain nombre d'attributions se trouvent confirmées. Les fragments incorporés dans l'Éranistès de Théodoret, loin de suggérer autant d'œuvres inconnues d'Hippolyte, sont toutes attribuées à son livre sur la Pâque, ces textes ayant subi des remaniements dyophysites. Pour le florilège de Léonce de Byzance, un texte attribué à Irénée est un fragment défiguré d'un commentaire des livres de Samuel d'Hippolyte, un second ferait partie d'un éventuel commentaire sur les bénédictions de Balaam. Nous n'insistons pas sur d'autres attributions secondaires. — En ce qui concerne les historiens modernes pour qui M. N. est, on le sait, sévère, et qui n'avaient souvent pas critiqué les attributions des florilèges, il faut constater que la restitution d'un fragment syriaque à Hippo-

lyte par Achelis se trouve confirmée par l'étude d'une homélie grecque sur le titre des Psaumes à laquelle l'A. est le premier à s'être livré. Il attribue très fermement ce texte à Hippolyte et il le publie avec traduction en appendice. C'est là une des acquisitions les plus intéressantes de ce mémoire. L'A. y voit peut-être à tort une polémique d'Hippolyte contre Josipe. Pour les autres textes examinés, on souscrira aux conclusions de M. N. L'*Apodictique contre les Juifs*, le *Spoudasma* contre l'hérésie d'Artémon, l'*Adversus Judaeos* du Pseudo-Cyprien, la finale de la *Lettre de Diognète*, n'ont sans doute rien à faire avec Hippolyte. Certains appendices sont très utiles, ainsi que le petit cours de méthodologie qu'en conclusion M. N. destine aux patrologues. D. H. M.

W. Till. — Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, herausggbn, übersetzt und bearb. von. (Coll. « Texte und Untersuchungen » nº 60). Berlin, Akademie-V., 1955 ; in-8, XIV-328 p. et 2 fac.-sim. h. t., 54 DM.

Voici qu'a enfin paru le texte du papyrus copte Ber. 8502, attendu depuis un demi-siècle. M. W. T. en a assumé l'édition après C. Schmidt ; il raconte dans l'introduction les avatars de cette publication. Les textes contenus dans ce papyrus sont de toute première importance pour l'histoire du gnosticisme. Il s'agit de trois apocryphes : l'Évangile de Marie (incomplet), l'Apocryphon de Jean et la Sophia de Jésus-Christ.

L'Apocryphon de Jean en particulier nous donne une documentation capitale sur la secte des séthiens. Il nous permet de plus de contrôler l'exactitude de l'information de saint Irénée qui l'a utilisé, ainsi que l'a montré C. Schmidt. Cet apocryphe était sûrement l'un des classiques de la littérature gnostique. On sait en effet que les deux derniers écrits du Pap. de Berlin ont été retrouvés depuis parmi les textes découverts à Nag-Hammadi. Ceux-ci contiennent même trois exemplaires, ou fragments d'exemplaires de l'Ap. de Jean. M. W. T. qui a pu avoir connaissance de l'exemplaire contenu dans le recueil nº 1 de Nag-H. (propriété du Musée copte du Caire) en a confronté le texte avec celui du Pap. de Berlin qu'il édite, et a donné en note les variantes. Comme l'a noté M. H. Ch. Puech, ces deux versions sont d'ailleurs très voisines. L'édition diplomatique que nous donne ici M. W. T. est de toute première importance ; elle a été faite avec le soin qui caractérise tous ses travaux. L'auteur a noté dans son introduction les particularités de la langue (S. teinté de A2). En plus de l'apparat critique, des remarques tant sur le texte que sur la théologie de ces apocryphes complètent ce beau travail qui se termine par divers index (copte, grec, noms propres, cit. scripturaires).

D. E. L.

Dom Thierry Maertens. — Jérusalem Cité de Dieu. (Psaumes 120-128). (Collection « Lumière et Vie », 3). 2ᵉ éd. revue et augmentée. Abbaye de Sᵗ-André, 1954 ; in-8, 149 p.

Cet ouvrage commence par une bonne introduction historique sur la destinée de Jérusalem. Elle est divisée en six paragraphes : De la géographie à l'histoire ; De l'histoire à l'élection ; De l'élection au culte ; Du

culte à la morale ; De la morale à l'eschatologie ; De l'eschatologie à l'Église. Nous y voyons se dérouler le film extraordinaire de l'histoire d'une ville que rien ne devait humainement prédisposer à un grand destin et que seule l'élection divine a mise au centre de l'histoire humaine en en faisant comme l'image et le symbole de toute l'action providentielle sur la destinée de notre humanité. Cette étude sera très enrichissante pour tous ceux qui n'ont pas les possibilités de se plonger dans les détails de cette passionnante histoire. Vient ensuite le commentaire très détaillé et très riche des huit premiers psaumes graduels. Regrettons ici que l'A. n'ait pas poursuivi son travail jusqu'à la fin de ce recueil. Quoi qu'il en soit, ce commentaire reprend un à un tous les versets de ces psaumes et les éclaire par de nombreux rapprochements avec tout le reste du Psautier et de toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament.

D. E. M.

Dom E. Dekkers, O. S. B. — Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie. (Coll. Catholica, VI, 2). Bruxelles, De Kinkhoren, 1947 ; in-8, 286 p.

L'A. a examiné systématiquement tous les ouvrages de Tertullien pour y recueillir tout ce qui peut nous renseigner sur la liturgie de son temps. Afin de nous donner une vue d'ensemble sur cette liturgie africaine de l'an 200 environ, il a adopté un ordre spécial, où il nous présente successivement la synaxe dans tous ses éléments : prières, lectures, prédications, Eucharistie, Agapes, ordre hiérarchique, attitudes et gestes, lieux et temps de la synaxe. Il parle ensuite de l'initiation chrétienne et des autres sacrements, puis de la liturgie mortuaire. C'est un agrément d'entendre ainsi continuellement la grande voix de Tertullien, nous exposant le culte chrétien de l'Afrique de son temps. L'A. fait du reste preuve d'une érudition très étendue et son livre, qui est destiné surtout aux professionnels, peut rendre de précieux services. Des registres faciliteront les recherches des lecteurs et un résumé en latin permet à ceux qui ne connaissent pas le néerlandais d'utiliser quand même cette excellente étude.

D. A. v. R.

Tertulliani Opera. — Pars 1ª : Opera catholica, adversus Marcionem. I ad Martyras (cura et studio E. Dekkers). II ad Nationes (cura et studio J. G. Ph. Borleffs). (**Corpus christianorum.** Series Latina). Turnhout, Brepols, 1953 ; in-8, XXVI-76 p.

On a déjà parlé abondamment de l'entreprise grandiose que représente le *Corpus christianorum*, tel qu'il a été conçu par les moines de Steenbrugge. Nous sommes donc dispensé d'en décrire une fois de plus les audaces et les mérites. Mais c'est une joie de saluer le premier vol. de ce « Nouveau Migne ». Il nous fait saisir sur le vif les progrès réalisés en matière patristique depuis cent ans. Un travail minutieux sur les meilleurs manuscrits, exécuté avec tout l'apport des techniques modernes (y compris les rayons ultra-violets) permet en effet en bien des cas un rétablissement surprenant du texte original ou de ce qui s'en rapproche le plus possible. —

La 1re partie de ce 1er vol. nous offre un exemple d'une pareille édition critique perfectionnée de deux traités de Tertullien : le *Ad Martyres* et le *Ad Nationes*. Un apparat critique permet de se rendre compte en même temps de nombreuses variantes intéressantes, et une bibliographie complète et systématique favorise toutes les consultations générales et détaillées. D. A. v. R.

Roger Leys, S. J. — L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine. Paris, Desclée de Brouwer, 1951 ; in-8, 144 p.

Jérôme Gaïth. — La Conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse. Paris, Vrin, 1953 ; in-8, 214 p.

Ces deux études, écrites indépendamment l'une de l'autre, se complètent heureusement. Elles traitent toutes deux de la doctrine de l'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse, bien que — malgré les titres — le livre du P. Gaïth le fasse plus directement que celui du P. Leys. En effet, la structure, la nature de l'Image selon Grégoire est essentiellement *liberté* (« C'est par la liberté que l'homme est déiforme et bienheureux, car la souveraineté et l'indépendance sont le propre de la béatitude divine », PG, 46, 524A), ce qui est très insuffisamment mis en relief dans le premier livre qui n'y consacre que trois pages (72-75). Mais on trouvera chez le P. Leys l'exposé technique de plusieurs questions d'introduction au thème grégorien proprement dit de l'Image. On s'est demandé si, pour Grégoire, l'homme créé à l'image de Dieu n'était qu'une figure du Christ à venir, sans présupposition de la réalité historique d'un paradis originel (opinion de Daniélou et de von Balthasar), ou, comme le pensent, avec plus de raison selon nous, le P. Leys[1] et d'autres, si l'homme n'était pas déjà dans un état initial de perfection correspondant à son état final. Notons à ce sujet PG, 46, 636A, où il est dit que la béatitude future fera oublier les maux de ce monde, tout comme la chute humaine de l'éternité dans le temps amena l'oubli de la béatitude originelle (cfr Gaïth, p. 198). Autre question : la doctrine de la « création immédiate » de l'âme par Dieu est-elle à ce point tirée au clair que les suggestions de Grégoire à ce sujet seraient définitivement dépassées ? (p. 82 — Grégoire serait-il tout simplement « traducianiste » ?).

Le livre du P. Gaïth est plus synthétique et intuitif, avec tous les risques d'une systématisation trop facile pour certains aspects et détails ; il a en tous cas le grand avantage d'aller droit à l'essentiel. Avec beaucoup de finesse philosophique, dans un langage parfois dangereusement anachronique, ce travail montre comment la pensée de Grégoire se meut en

1. Notons que dans son compte rendu du livre en question (cfr *RScR*, 1952, pp. 262-65) le R. P. Daniélou déclare se rallier aux affirmations de l'A. sur ce point. Quant à l'authenticité des homélies *In Verba : Faciamus hominem*, que le P. Leys, avec le professeur E. von Ivánka, voudrait de nouveau attribuer à Grégoire (cfr l'appendice), il semble bien qu'il faille définitivement renoncer à cette attribution (cfr *RScR*, l. c., pp. 264-65). Elles seraient plutôt de Basile.

un continuel va-et-vient entre la métahistoire et la réalisation existentielle dans le temps. Cette étude témoigne également d'une grande familiarité avec les textes. Puisque nous devons nous limiter ici, indiquons-en les grandes divisions pour en montrer l'intérêt : I. *Le fondement et le sens de la liberté ou la liberté avant le temps* (1. La liberté divine, 2. La liberté de l'Image, 3. La liberté de choix). II. *Le drame et les voies de la liberté ou la liberté dans le temps* (1. Liberté et déterminisme, 2. Liberté et péché, 3. La servitude de la liberté, 4. La libération de la liberté). III. *La réalisation de la liberté de l'Image ou la liberté après le temps* (1. La liberté retrouvée, 2. L'expérience de l'infini). Si l'exposé du P. Leys fait bien voir que la théologie de l'Image chez Grégoire est surtout une théologie de la grâce, celui du P. Gaïth a le mérite de montrer avec beaucoup de pénétration que cette grâce est avant tout un don de liberté ou de « libération de la liberté ». D. T. S.

St. Prosper of Aquitaine. — The Call of all Nations. Translated by P. De Letter, S. J. (Ancient Christian Writers, 14). Westminster-Maryland, The Newman Press, 1952 ; in-8, 234 p.

Ce nouveau volume de la collection A. C. W. augmente la série d'un 14e ouvrage. Dans une introduction concise et claire, le P. De Letter parle de l'authenticité du traité, qu'il attribue avec D. Cappuyns et presque tous les patrologues récents, à S. Prosper. Puis il décrit les controverses doctrinales qui donnèrent naissance à l'œuvre et en examine le contenu, l'originalité et la portée. Dans sa traduction il s'est efforcé de joindre à une fidélité rigoureuse au texte latin les exigences d'un anglais impeccable. Des notes abondantes facilitent les recherches ultérieures pour ceux qui en ont le goût et le temps. D. A. v. R.

L. S. Thornton. — Revelation and the Modern World, being the first part of a treatise on The Form of the Servant. Westminster, Dacre Press, 1950 ; in-8, XX-339 p., 30 sh.

A. Fridrichsen and other members of Uppsala University. — The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology. Ibid., 1953 ; in-8, VIII-160 p., 16 sh.

L. S. Thornton. — Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery. Ibid., 1954 ; in-8, XIV-206 p., 15 sh.

MM. A. et C. Black, de Dacre Press, ont édité une série d'ouvrages remarquables, dont voici trois échantillons. Mais leur fraternité typographique n'est pas le seul motif qui nous ait poussé à les grouper ici : les deux derniers revendiquent explicitement le patronage du regretté D. G. Dix, et le premier, écrit également par un ami du moine anglican, évolue dans la ligne de sa pensée.

Ce n'est pas sans honte ni sans découragement qu'on ose entreprendre de faire connaître, en quelques lignes, un ouvrage aussi dense. Densité ne signifie pas, en l'occurrence, lourdeur et obscurité, tant s'en faut ! L'expression du P. T. est aussi claire que sa pensée, aussi une, aussi imperturbablement logique. Mais il y a dans son ouvrage tant de richesses ; tant d'attitudes courantes y sont bousculées, tant d'horizons s'y découvrent,

qu'on préférera d'abord aligner sèchement les titres de la table des matières. Livre I : *Revelation and Culture (Rev. in its Human Setting ; Rev. and the Liberal Experiment ; Rev., Tradition and the Scientific Society)*. Livre II : *Creation and Orthodoxy (The Structure of Orthodoxy ; Organic Revelation ; The Form of the Servant)*. Livre III : *The Form of the Whole (Organism of Revelation ; The Extended Image ; Meaning of the Christ ; Aspects of Recapitulation)*. Le P. T. énonce ainsi le problème : Quelle relation y a-t-il entre le contenu positif de la révélation et son contexte humain ? Il faudrait dire : son contexte cosmique. Ce n'est pas la première fois, sans doute, que le problème s'est posé ; mais a-t-il jamais été posé autrement que par des philosophies des essences ? Or, tel n'est pas du tout le point de vue de l'A. La Parole de Dieu a pris *the Form of the Servant*, elle s'est insérée dans l'univers, non pas comme une écharde ni dans le seul univers ontologique, mais dans l'univers de l'Histoire ou, mieux, dans l'Histoire de l'univers. Serait-il tellement injuste de dire que, pour le chrétien, il n'y a pas d'autre théologie qu'une histoire, l'histoire du Verbe, une description fidèle et émerveillée qui pourrait s'intituler à peu près : Comment se *réalise* dans l'Histoire l'universelle incarnabilité de la Parole ? — Entre la révélation des deux Testaments, la création, la personne vivante du Christ, l'Église des siècles et de la fin des temps, il y a unité organique et croissance continue. Dans une certaine mesure, le libéralisme communie à l'erreur de Marcion : il a coupé le Christ de l'histoire et en a fait « une manifestation sans rapport avec l'ordre du monde ». D'où cette boutade : « Si Marcion a eu tort, alors les auteurs du Code sacerdotal sont aussi indispensables que S. Paul et S. Jean (p. 133) ». C'est le *nihil vacuum neque signo apud Deum* de saint Irénée. Le P. T. fait d'ailleurs un long stage à l'école de ce maître dont la théologie de l'histoire et la doctrine de la récapitulation ont nourri sa pensée. L'A. tire des vues qu'il expose une méthode exégétique. On ne dira pas qu'elle est entièrement neuve (l'interprétation contemporaine de la Bible est moins une révolution qu'un retour), mais elle est fondée ici en théorie mieux qu'elle ne l'a été ailleurs. Le 2e volume de ce diptyque, *The Dominion of Christ*, doit couronner l'œuvre du P. T. Il a paru en 1953, mais ne nous est malheureusement pas parvenu.

« Le plan de ce recueil d'essais a été tracé d'abord par D. G. Dix », déclare le P. Hebert en préface à *The Root of the Vine*. Ce recueil est un peu un hommage d'adieu à M. Fridrichsen, qui résigne un professorat exercé pendant vingt ans. Il offre, en sept chapitres, un modèle de l'exégèse typologique dont l'éminent professeur s'est fait le champion à Upsala. G. Lindeskog *(The Theology of Creation in the Old and New Testament)* présente la continuité d'une ligne : Adam — Christ — Église — Humanité. L'idée développée par G. A. Danell *(The Idea of God's People in the Bible)* s'y apparente : l'Ebed-Yahweh, tantôt individu et tantôt groupe social, se réalise dans le Christ qui est personne et Église. M. Fridrichsen, lui-même, développe *(Jesus, St John and St Paul)* cette affirmation : Paul (comme Jean) n'est pas un « disciple », mais un « apôtre », c.-à-d. que son message n'est pas différent de celui du Christ. L. Stendahl dans *The Called and the Chosen* expose la part qui revient à l'homme dans le passage des rangs des appelés à ceux des choisis. C'est toujours l'unité et la continuité des deux Testaments que soulignent les études de

H. Sahlin et de H. Riesenfeld *(The New Exodus of Salvation according to St Paul; The Ministry in the New Testament)*, tandis que B. Reicke offre *A Synopsis of early Christian Preaching.*

Dans *Confirmation*, le P. T. reprend, mais avec quelques nuances, semble-t-il, et en l'étoffant de toute son érudition biblique, la thèse de D. G. Dix sur les rapports du baptême et de la confirmation. On peut adopter ou ne pas adopter cette position : que le baptême soit ou ne soit pas une initiation chrétienne complète et autonome, rien ne nous oblige à opter pour l'opinion extrême de « quelques théologiens romains » et de « quelques jésuites anglais du XVIIe siècle » (p. VIII). Mais, autre chose est l'interprétation typologique de l'Écriture avec tout ce qu'elle peut avoir d'éclairant pour l'intelligence d'une liturgie pénétrée de Bible, autre chose d'établir, par le moyen de la typologie biblique, un fait d'histoire qui ne doit relever que de la critique historique. Cependant, si on abstrait de la thèse du P. T. qui ne nous paraît pas suffisamment prouvée, on trouvera dans son ouvrage une foule de lumières. Sa typologie va peut-être un peu loin parfois et offre pas mal de rapprochements inattendus : mais, si elle déroute parfois l'historien, elle offre au théologien un solide et sain rafraîchissement.

D. B. R.

De Apostolische Kerk. Theol. bijdragen ter gelegenheid v. h. honderdjarig bestaan der Theol. Hogeschool. Kampen, Kok, 1954 ; in-8, 244 p., fl. 8.50.

On peut vraiment regretter que les publications des calvinistes néerlandais soient presque totalement ignorées en dehors des Pays-Bas, bien que ce fait s'explique facilement. Ce recueil contient six études des professeurs de la Faculté de théologie calviniste de Kampen, dont la seconde mérite tout d'abord notre attention. M. Ridderbos présente ses idées sur l'apostolicité de l'Église selon le N. T. Les résultats de son exégèse, s'ils ne nous étonnent pas de sa part, ne manquent pas de déconcerter par leur ambiguïté. Avec Cullmann l'A. interprète positivement la question du primat de saint Pierre et du fondement de l'Église. Mais dès qu'il s'agit d'une « succession » il ne cesse de répéter que la mission donnée aux Douze était unique et ne pouvait se transmettre. Est-ce qu'il n'y a pas là une confusion fondamentale entre le fondement de l'Église et son apostolicité ? L'Église n'a qu'un seul fondement : le Christ lui-même. Si saint Paul parle des apôtres et des prophètes comme le fondement, ils le sont toutefois d'une autre façon, comme les premiers dans une lignée. La confusion éclate dans l'interprétation d'un passage du P. Lagrange, où l'on a lu pour « perpétuité de l'autorité dans l'Église » « continuation du fondement », ce qui n'est pas du tout la même chose (p. 66, n. 66). Nous sommes d'avis que cette confusion est la cause de beaucoup de faux a-priori qui rendent l'exégèse à peu près impossible. Ainsi on pourrait trouver bien des choses qui réclament une mise au point ; citons uniquement l'assertion catégorique faite à propos du témoignage de la tradition (p. 66). Dans la troisième étude M. Brillenburg Wirth parle de l'apostolat à notre époque, en réfutant les thèses de trois autres théologiens : Kraemer, van Ruler et Hoekendijk. Signalons l'importance de la théologie de M. van Ruler, qui est avec Cullmann l'auteur le plus cité dans cet ouvrage.

M. B. W. voit dans l'apostolat non pas l'essence de l'Église comme van Ruler. ni l'occasion pour anéantir son existence comme Hoekendijk, mais l'expression de son orientation eschatologique. Suivent deux articles sur l'organisation interne et sur la façon de conserver l'apostolicité, notamment contre les hérésies. M. Polman a surtout en vue les symboles de foi et le rôle prédominant du Saint-Esprit. M. Bavinck termine par quelques notes sur l'apostolicité dans le sens d'« œcuménicité », interprétée comme « ouverture au monde ». Notons que l'Église dont font partie tous ces auteurs n'est pas membre du Conseil Œcuménique. Ce recueil contient des éléments précieux pour une meilleure compréhension de la position calviniste. D. P. B.

Th. Soiron, O. F. M. — Die Kirche als der Leib Christi. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in-8, 240 p.

Petite Somme de la doctrine du Corps Mystique et de son histoire contemporaine. Le P. S. dont on connaît le remarquable ouvrage sur la *Condition du théologien*, donne d'abord un état de la question. Il s'agit de classer les théologiens et exégètes sous trois rubriques, selon la tendance de leur interprétation : interprétation « réaliste-somatique », dont les représentants sont assez peu nombreux et qui valut les rigueurs de l'*Index*, en 1940, au plus « dur » d'entre eux ; interprétation « figurée ou métaphorique »; interprétation « figurée-réelle », à laquelle se rallie l'A. Le mot et l'image « Corps » ne peuvent être qu'une métaphore, mais ils expriment une réalité profonde : celle des liens vitaux qui unissent le Christ et la totalité des chrétiens. Suit l'exégèse très poussée de tous les textes pauliniens où apparaît soit le mot et l'idée de corps, soit l'idée d'incorporation au Christ. Deux chapitres plus brefs, mais singulièrement denses, synthétisent, l'un, la doctrine paulinienne du corps mystique du Christ, l'autre, la situation de cette doctrine dans la théologie dogmatique, morale et ascético-mystique. D. B. R.

Karl Adam. — Der Christus des Glaubens. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954 ; in-8, 384 p., 16 DM.

L'unité de tous les chrétiens dans la plénitude du Christ et de l'Église, tel est le grand idéal pour lequel K. A. a travaillé toute sa vie. Ce n'est pas seulement un savant que nous apprécions en lui, un théologien et un professeur d'université, mais aussi un apôtre qui mérite la vénération de tout chrétien. Le don d'écrivain qui lui a été départi, la clarté et la fraîcheur de ses écrits ont permis à son « kérygme » de toucher, au-delà de l'université de Tubingue, une bonne partie de la chrétienté actuelle. Le présent ouvrage comprend les cours de christologie et de sotériologie. Dépourvu du cadre scolaire des manuels, il atteindra facilement le laïc cultivé soucieux d'éclairer sa foi en la personne divine et humaine du Christ. L'A. retrace l'acheminement de cette foi à travers les luttes christologiques, l'oppose à l'image du Christ de la critique libérale et l'approfondit longuement par l'étude des textes du N. T. On reconnaît ici l'auteur du « Jesus Christus ». Dans la partie sotériologique l'A. traite la relation entre incarnation et rédemption et souligne l'étendue de la victoire du Christ. Un protestant orthodoxe ouvrira ce « manuel » sans trop de réticence. D. N. E.

Abbot Vonier. — The Collected Works. Vol. II et III. Londres, Burns Oates, 1952-53 ; in-8, X-360 + X-382 p., 25/- chacun.

Irénikon a déjà eu l'occasion de saluer cette réédition des *Œuvres* de dom V. (cfr t. XXVII, 1954, p. 503). Les tomes II *(l'Église et les sacrements)* et III *(l'Ame et la vie spirituelle)* complètent la série. Dans le t. II ont été repris les trois écrits suivants : *The Spirit and the Bride, The People of God, A Key to the Doctrine of the Eucharist*, tandis que le t. III comprend : *The Human Soul, Christianus, The Life of the World to Come.* Beaucoup de ces études, sinon toutes, ont été éditées en traduction française. On connaît bien les lignes générales de la doctrine de dom V. : clarté, insistance sur les grandes lignes de faîte, noblesse, générosité, loyauté, et à travers tout, le souci pastoral d'apporter des lumières aux intelligences, et aux âmes un enrichissement. Ses sources étaient l'Écriture qu'il connaissait à fond, et une solide doctrine scolastique qu'il s'était bien assimilée. *Defunctus adhuc loquitur.* D. G. B.

Jean Calvin. — Institution de la Religion chrétienne. Livre I. Éd. nouvelle publ. par la Société calviniste de France. Genève, Labor et Fides, 1955 ; in-8, XXXVIII-190 p.

Cette édition est destinée au grand public ; elle n'est donc pas scientifique dans le sens strict du mot. Cependant les éditeurs nous présentent un travail précieux. Cette heureuse initiative montre bien clairement une tendance vers un retour aux sources qu'on ne peut trop estimer. Le texte est celui de 1560, préféré, à juste titre, à celui de 1541. Si les inexactitudes ne sont absentes ni de l'un ni de l'autre, l'édition de 1560 a l'avantage de contenir la synthèse de la doctrine de Calvin à la fin de sa vie. Jusqu'à présent on a fait prévaloir un jugement de critique littéraire, mais ce n'est pas là le dernier critère pour un ouvrage dogmatique. MM. Cadier et Michel se sont adonnés à leur tâche gigantesque d'une manière remarquable. Le texte a beaucoup gagné par l'adoption de l'orthographe moderne et une mise au point de maintes petites choses comme l'harmonisation des majuscules, correction de la ponctuation, etc. On s'est référé à l'original dans l'édition de Baum, Cunitz et Reuss. Signalons l'effort sérieux tenté en vue de corriger les références. Le style vif et caractéristique n'a rien perdu par ces modifications, bien au contraire. Certaines parties purement polémiques ou trop spéciales pour le lecteur moyen sont imprimées en caractères plus petits, encore que le choix de ces parties soit nécessairement subjectif. L'ensemble se distingue par un souci d'authenticité qui se combine d'une façon toute naturelle avec le désir de « populariser » l'œuvre du Réformateur. Le présent volume, qui ne tardera pas à porter des fruits, contient, en plus du livre premier de l'*Institution chrétienne, l'argument* de Calvin lui-même et la *lettre au Roi*.

D. P. B.

W. Geppert. — Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal ? Neuffen/Wurtemberg, Sonnenweg-Verlag, 1953 ; in-8, 156 p.

Joh. Heckel. — Initia iuris ecclesiastici Protestantium. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1950 ; in-8, 128 p.

Les Églises évangéliques en Allemagne, qui, depuis 1918, ont cessé d'être des *Staatskirchen* pour devenir des *Landeskirchen* et ont vu s'écrouler de plus en plus les appuis extérieurs, se trouvent dans la nécessité de réfléchir sur leur structure et statut juridiques. Le titre du premier ouvrage est très significatif : le protestantisme implique-t-il inévitablement une situation chaotique dans le domaine doctrinal ? L'A. signale l'évolution désastreuse des conceptions du droit dans le protestantisme, particulièrement depuis Rudolf Sohm. Le dernier livre d'E. Brunner, que nous avons recensé en son temps (*Das Missverständnis der Kirche*, 1951), le jette dans la consternation. L'A. s'est rendu compte sans doute de ce que le thème de son étude serait suspect aux yeux de beaucoup de protestants : c'est vraisemblablement la raison pour laquelle il a tenu à éviter tout ce qui pourrait faire croire à un acheminement vers une solution « catholique » du problème. Mais pourquoi cette crampe à ne pas regarder en face, sans préjugés, la réalité historique actuellement existante de cette solution ? Ses jugements sur la nature et les « institutions » de l'Église catholique ne sont décidément pas fort sérieux : comme si pour celle-ci l'organisation, l'ordre, était vraiment un but en soi, *per se et solitarie* (p. 29 et *passim*), uniquement basé sur le droit naturel et non pas découlant de la Révélation même. Avec la doctrine de la transsubstantiation, l'A. croit tenir la clef de toute la théologie catholique : le prêtre romain serait un homme transsubstantié, ses aspects humains ne seraient plus que des *accidentia*... Le caractère indélébile du sacerdoce impliquerait une *Vergottungstheorie* et le célibat du prêtre ne serait qu'une conséquence logique de cette position (p. 66). La doctrine de la transsubstantiation expliquerait aussi le pourquoi de la vénération des saints (p. 72). Si l'A. avait mieux compris la portée de cette doctrine eucharistique il en aurait aussi mieux mesuré les limites. L'Église tient à cette doctrine non pas parce qu'elle veut à tout prix s'intéresser à la philosophie qui y est sous-jacente, mais parce que dans cette doctrine on rend plus qu'ailleurs justice à l'*est* de la formule eucharistique de l'Écriture. Les explications réformées, dans toutes leurs modalités, restent dans ce domaine, comme dans d'autres, en dessous du véritable réalisme biblique. Ce réalisme fait défaut aussi là où l'A. s'efforce de baser la notion du droit canon sur la doctrine de l'Incarnation et des deux natures. Cette perspective est parfaitement « catholique », seulement l'A. prend son désir pour la réalité, car la doctrine luthérienne à ce sujet ne donne pas de base solide aux conclusions qu'il veut en tirer. Dans la doctrine luthérienne de la Rédemption, l'unité des deux natures avec sa communication des idiomes a nettement perdu de son réalisme traditionnel, de sorte que la « conformité » que l'A. exige ici pour l'idée de l'Église devra nécessairement en souffrir. De fait, en ecclésiologie luthérienne le *ius divinum* et le *ius humanum* sont irrémédiablement dissociés, quoi qu'en dise l'A. Pour s'en convaincre qu'il lise l'étude de Joh. Heckel, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*. Non seulement la science du droit canon évangélique se trouve, selon un mot du luthérien Herbert Wehrhan, dans une impasse, mais, en vertu des prémisses mêmes du luthéranisme, elle y est par la force même des choses. La distinction entre ce qui est *iure divino* et *iure humano* est reconnue de plus en plus comme « problématique » dans le protestantisme, allemand surtout (cfr par ex. dans *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 15 sept. 1955, p. 286, sur

les travaux du *Theologischer Konvent Augsburgischen Bekenntnisses*). La position de Sohm, selon qui le droit canon n'est pas conciliable avec la nature de l'Église et tout droit chrétien contradiction dans les termes, et celle de Brunner, pour qui toute institution est une apostasie, rencontrent maintenant partout de l'opposition. Mais comment le protestantisme sortira-t-il de l'impasse ? Fondamentale est, certes, la pensée de l'A. que l'« institution » est donnée par l'institution même des sacrements (p. 120). D. T. S.

H. E. W. Turner. — The Pattern of Christian Truth. (The Bampton Lectures of 1954). Londres, Mowbray, 1954 ; in-8, XII-508 p., 42 /-.

Ces Bampton Lectures de 1954 s'attaquent à l'important problème du développement doctrinal dans l'Église ancienne. Elles paraissent à un moment où semble se manifester un renouveau d'intérêt pour ces questions, comme l'ont montré en des sens divers les études de Canon Rich et de R. P. C. Hanson. L'A. envisage d'abord plus spécialement les relations entre l'orthodoxie et l'hérésie dans l'Église des premiers siècles. Il rejette à la fois la conception traditionnelle, trop statique, et la position critique de certains érudits allemands où l'orthodoxie se confond avec une perversion graduelle de l'Évangile. Il s'oppose en particulier à W. Bauer pour qui l'orthodoxie formelle ne serait qu'un mouvement de minorité, qui, sous le contrôle épiscopal, ne l'aurait emporté qu'assez tardivement sur le flot adverse. Le point de vue de l'A. est donc une manière très « orthodoxe » d'envisager le développement des dogmes : il conçoit ce dernier comme un processus d'assimilation et de synthèse, qui garde pour l'essentiel sa pleine autonomie par rapport à l'hérésie. Cela ne manquera pas d'agacer certains libéraux. Après une analyse théologique de l'hérésie elle-même et de ses procédés, l'A. passe dans une seconde partie aux trois fondements de la vérité doctrinale : Écriture, Tradition, Raison, le célèbre *funiculus triplex*, classique dans son Église. Cette triade est d'abord envisagée dans ses rapports avec l'hérésie puis, dans des chapitres particuliers, l'A. analyse l'usage qu'a fait l'orthodoxie de chacun de ces trois éléments. On voit la masse de problèmes étudiés ici : la formation du canon, la méthodologie de l'exégèse patristique d'une part, le rapport de la tradition avec l'Écriture, la règle de foi, le développement des symboles, enfin le rôle de la philosophie et de la dialectique chez les Pères. L'A. apporte une solution nuancée et alerte, basée sur une connaissance avertie d'une bonne part de la littérature contemporaine. Cependant en « Central Churchman », il ne voit pas que la synthèse doctrinale définitive ait été au-delà de l'orthodoxie trinitaire et christologique à laquelle il demeure d'ailleurs fermement attaché, comme le montrent les doxologies en forme qui terminent certains chapitres. Pour le reste, en particulier en matière sacramentelle, on attend encore une « définition chalcédonienne » qui ferait sans doute la synthèse entre les éléments catholiques et protestants. — L'A., notons-le, est un défenseur de la théorie du « bene esse » de l'épiscopat. Il rejette évidemment le développement au sens de Newman et de l'Église catholique et qui irait jusqu'à inclure une synthèse mariologique. Nous pensons que beaucoup auraient intérêt à méditer cette étude remarquable, même si l'érudition parfois un peu encyclopé-

dique de l'A. risque en certains cas d'être prise en défaut ou si l'une ou l'autre des dernières conclusions paraissaient surajoutées. L'A. eût pu aider le lecteur un peu trop flatté en lui offrant au bas des pages des références moins sommaires. D. H. M.

Jean Michel Hanssens. — Aux origines de la Prière Liturgique. Nature et Genèse de l'Office des Matines. (Analecta Gregoriana, LVII). Rome, Université grégorienne, 1952 ; in-8, 126 p.

L'étude du P. H. est née « comme une contrepartie » de la thèse de dom Froger sur les origines de Prime. L'A. défend la thèse diamétralement opposée à celle-ci. Dom Froger avait voulu voir dans la *novella sollemnitas matutina* instituée vers 380 dans un monastère de Bethléem (fait rapporté par Cassien, *Instit.*, III, 4), les origines, non de l'office monastique de Prime, mais de l'office que nous appelons en Occident aujourd'hui Laudes. La réponse du P. H. est nette : la partie la plus ancienne de l'office canonique du matin est formée précisément des Laudes (surtout des Psaumes 148-150) ; l'office nocturnal (nos « Matines ») est né « de l'amplification d'un office matutinal de Laudes, augmenté d'une sorte d'avant-matines ou de prématines ». Par l'examen de cet office dans tous les rites, l'A. nous montre qu'il s'agit partout d'un office de l'aube, primitivement unique et simple (cfr l'Orthros byzantin) et dont la division en Matines et Laudes est « le résultat d'une tendance propre aux monastères occidentaux ». La partie la plus ancienne de l'office matutinal offre d'ailleurs une identité de structure avec le lucernaire. L'A. examine longuement les assertions de dom Froger et, à la lumière d'un nombre impressionnant de documents, conclut pour leur invraisemblance. Pour notre part, nous souscrivons volontiers à la thèse de l'A. et nous nous réjouissons de ce qu'un savant connaisseur des rites orientaux tel que le P. H. ait mis tant de zèle à défendre une institution liturgique aussi vénérable que l'Orthros et les Laudes. Bien sûr, beaucoup de questions restent obscures, celle, p. ex., de l'apport monastique à l'office canonial, celle des veillées nocturnes partielles ou totales, celle de l'emploi du psautier, celle même de la distinction des Matines et Laudes en Occident, celle aussi des origines juives de la célébration matutinale. Au-delà de la controverse, l'A. touche à des problèmes historiques susceptibles d'influencer le mouvement actuel en faveur d'une réforme du bréviaire romain, et les essais tentés par le P. H. pour distinguer les éléments cathédraux et les éléments monastiques nous semblent répondre à une des préoccupations les plus fondamentales qui devraient guider pareille réforme. D. N. E.

Anaphorae syriacae. Vol. II, fasc. 2 continet : XIV, Anaphora sancti Jacobi, fratris Domini, ed. **O. Heiming** ; XV, Anaphora minor S. Jacobi, ed. **A. Raes** ; XVI, Anaphora Gregorii Joannis, ed. **A. Raes.** Rome, Pont. Institut. Oriental. Studiorum, 1953 ; in-4, 124 p.

Ce nouveau fascicule des anaphores syriaques publiées sous la direction du P. Raes, nous offre d'abord l'édition critique de la liturgie de saint Jacques dans sa version syrienne. On sait toute l'importance de cette tanaphore dans l'histoire de la liturgie. Bien que sa langue originelle soi

le grec, elle nous met en contact avec les rites primitifs des vénérables Églises de Jérusalem et d'Antioche. Déjà dom B. Mercier avait donné dans la *Patrologie orientale* une édition critique du texte grec et nous connaissions, d'autre part, la version syriaque grâce aux traductions sérieuses, mais encore insuffisantes, de Renaudot puis de Brightman, comme aussi par l'édition qu'avait donnée A. Rücker, en 1923, de la recension de Jacques d'Édesse de cette anaphore. Rücker préparait depuis longtemps déjà l'édition critique que nous livre aujourd'hui le P. O. H. L'éminent liturgiste de Maria-Laach a fait précéder son édition de 25 p. d'introduction retraçant l'histoire des mss. et du texte de la version syriaque. On y constate que le texte syriaque offre très souvent des leçons plus simples que les divers mss. grecs qui nous ont été conservés. Dom O. H. en conclut que la version syriaque se base sur un texte grec beaucoup plus ancien que celui que nous a conservé le ms. du Vatican. Nous ajouterons que les fragments de la version copte sahidique que nous ont conservée les débris d'intercession contenus dans le *Grand Euchologe du Monastère Blanc* (cf. p. 133, l. 1 à 10) corroborent ce point de vue. — A la suite du travail de D. O. H., le P. Raes a édité lui-même deux autres versions de l'anaphore de saint Jacques. La première est une abréviation due sans doute à Bar-Hebraeus ; la seconde, brève elle aussi, n'a que de lointains rapports avec la liturgie de saint Jacques. — La publication de ce nouveau fascicule du t. II fait vivement souhaiter la marche rapide de cette belle édition des anaphores syriaques dont les liturgistes savent toute l'utilité.

D. E. L.

Mélanges liturgiques recueillis parmi les oeuvres de **Dom Lambert Beauduin** à l'occasion de ses 80 ans. Louvain, Mont César, 1954 ; in-8, 268 p.

Dom Bernard Capelle. — Travaux liturgiques de Doctrine et d'Histoire. I. Doctrine. Ibid., 1955 ; in-8, 282 p.

Le recueil d'études de D. L. Beauduin renferme en une 1re partie, les *Principes du Mouvement liturgique*, la brochure *La piété de l'Église* dont on a dit, lors de sa parution, qu'elle valait son poids d'or, et l'*Essai de Manuel fondamental de liturgie*. Ces travaux, quoique déjà anciens, n'ont pas vieilli et établissent avec une fermeté et une clarté qui n'a pas été dépassée ce que l'on pourrait appeler la théologie de la liturgie. La 2e partie, *Le cycle liturgique*, comprend cinq études sur le temps de l'Avent, la fête de la Noël, le carême, le mystère pascal vécu et la Pentecôte. La troisième, *Questions diverses*, nous présente un travail sur *La liturgie au Concile de Trente*, un second sur *L'esprit paroissial dans la tradition* et un troisième sur *L'Occident à l'école de l'Orient*. Ces études sont également très suggestives, particulièrement l'avant-dernière, qui devrait retenir l'attention de tous ceux qui se penchent sur le problème de la paroisse et de son adaptation aux besoins de l'apostolat moderne. Quant à la dernière, elle n'est pas seulement une précieuse indication de la voie qui, du mouvement liturgique a conduit le vénérable jubilaire à l'étude de l'Orient et au mouvement unioniste, mais elle nous montre encore comment il comprenait une des conditions d'un renouveau liturgique fécond, le recours aux leçons que nous donne l'Orient pour qui la vie liturgique reste une réalité dans tout le peuple chrétien.

Les travaux liturgiques du Rme P. D. B. Capelle continuent en l'approfondissant le sillon si bien creusé. Le volume reprend les principales études parues dans les *Questions liturgiques et paroissiales*, et les groupe en trois sections : *Culte intégral du Corps mystique, Liturgie sacramentelle, Commentaire des collectes dominicales du missel romain.* Toutes ces contributions, au nombre de vingt-cinq, mettent puissamment en relief que la liturgie n'est ni plus ni moins que la vie chrétienne vécue avec le Christ ou plutôt vécue par le Christ dans chacun de ses membres. Toutes ces études sont de première valeur. Citons seulement quelques titres : *Pur christianisme et liturgie, Liturgie et progrès moral, Liturgie permanent soutien de la foi, La hiérarchie des actes eucharistiques, L'intellectualité religieuse du croyant et la messe, Communion et vie spirituelle, Esprit et principe du décret de Pie X sur la communion des enfants.* Nous attendons impatiemment le ou les volumes ultérieurs. D. E. M.

Archbishop Roberts, S. J. — Black Popes. Authority : its Use and Abuse. Londres, Longmans, 1954 ; in-16, XII-140 p., 8/6.

Mgr Roberts a tous les droits de nous parler de l'autorité des supérieurs (mais lui-même dirait : « des pères ») et de l'obéissance des fils. C'est un prélat qui, s'oubliant lui-même, a provoqué l'heureuse et géniale solution d'un problème insoluble — celui de l'archidiocèse de Bombay — et donné à l'Inde son premier cardinal. S. Exc. a pénétré jusqu'au fond l'idéal ignatien de l'obéissance parfaite : franche, intelligente, sans aucune trace de servilité, et d'autre part, de l'autorité qui doit en conscience se donner constamment des peines infinies pour se « recommander ». Ce livre est émaillé de maximes dont on aimerait citer ici une vingtaine, tellement elles sont frappantes. On ferme avec regret ce petit livre extrêmement riche, avec regret parce que, malgré sa doctrine, sa perspicacité et son expérience, Mgr Roberts, pas plus qu'un autre, n'a de remède pour les abus et les incompétences dans l'exercice de l'autorité. D. G. B.

J. Zurcher. — L'Homme, sa nature et sa destinée. Essai sur le problème de l'union de l'âme et du corps. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953 ; in-8, 211 p., 108 fr. b.

M. Z. retrace, depuis les ancêtres présumés de Pythagore et de Platon jusqu'à Descartes, la philosophie du postulat dualiste « âme-corps ». Il s'efforce ensuite, en partant du postulat de leur unité, d'édifier une anthropologie moins coutumière, qu'il affirme chrétienne. On sera certes rebuté par certaines affirmations brutales et par quelques jugements sans nuances. « La croyance en l'immortalité de l'âme se trouve être le premier postulat antinomique qui s'oppose d'emblée à toute solution du problème de l'union de l'âme et du corps » (p. 56) ; ce postulat est « la suprême exaltation de l'orgueil humain » et « l'illusion la plus présomptueuse » (p. 201), « une illusion trompeuse » et qui « fausse à la base l'image chrétienne de l'homme » (p. 202). Mais, peut-être, faut-il s'entendre : l'âme, selon l'anthropologie de M. Z., n'est pas « l'un des éléments constitutifs de l'homme, mais bien l'homme lui-même en tant que vivant, capable d'une activité spirituelle » (p. 194). C'est à partir de cette définition

qu'il faut entendre les négations un peu âpres de l'A. Si cela choque, c'est sans doute à cause de cette âpreté, mais c'est aussi parce que nous parlons de l'âme — et nous la pensons — selon des catégories séculairement « dualistes ». Si nous comprenons bien, quand M. Z. parle de l'immortalité de l'âme, il entend : du composé humain.

Faire le procès du dualisme est une chose excellente, au moins dans l'intention. On approuvera telles formules : « la lutte (ne se trouve pas) entre l'âme et le corps (mais) entre la loi de l'entendement, impuissante par elle-même, et la loi du péché dont nous sommes captifs » (p. 185) ; on ne pleurera pas les coups portés à l'angélisme et aux spiritualités d'évasion. Mais telle caricature ne vaut que comme caricature (p. 54) et une réflexion de ce genre fera sourire : « la croyance en l'immortalité native et essentielle de l'âme humaine est en particulier l'une des causes du peu d'empressement que l'on met d'ordinaire à rechercher un changement de nature et une vie spirituelle véritable » (p. 201). On aurait cru le contraire... Ajoutons, pour la documentation de M. Z., que si Justin (*Dial.*, 5, 3) et Théophile d'Antioche (*ad. Autol.* 2,24) appuyent sa thèse, il serait inexact de retarder jusqu'à Tertullien (p. 54, n. 1) l'affirmation de l'immortalité de l'âme : Irénée, déjà, la soutient fermement (p. ex. *Adv. haer.*, V, 7, 1).

D. B. R.

J. M. Oesterreicher. — Sept philosophes juifs devant le Christ, trad. de l'américain par M.-J. Béraud-Villars. (Coll. « Foi vivante »). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 614 p.

Cet ouvrage contient une brève analyse de l'œuvre philosophique de H. Bergson, E. Husserl, A. Reinach, M. Scheler, P. Landsberg, M. Picard et Ed. Stein. Dans son exposé, l'A. a uni à une belle érudition, mise en relief par J. Maritain dans son Avant-propos, une agréable clarté. On doit trouver dans ce livre un démenti à cette opinion suivant laquelle *l'intelligentsia* juive porterait toute la responsabilité de la tendance matérialiste en philosophie. Bien plus, on y sent que le « peuple élu » s'ouvre à la bonne nouvelle. Le témoignage de l'Apôtre sur le zèle de ses frères (*Rom.*, 10, 2) manifeste ici toute sa valeur. A la vérité, c'est plutôt comme prêtre que comme érudit que l'A., israélite lui-même de race, se met à la tâche. — Le titre original américain de l'ouvrage était *Les Murs s'écroulent :* une élite juive, en effet, est en train de reconnaître le Christ comme le vrai Messie, et c'est là le sens profond de ce livre. D. J. E.

Walter Galenson. — Labor Productivity in Soviet and American Industry. New-York, Columbia Univ. Press, 1955 ; in-8, XIV-272 p., 5,50 dl.

Grand spécialiste des questions du travail, l'A. nous donne une étude très sérieuse et pénétrante de la productivité en URSS et en USA. L'ouvrage est basé sur des données officielles et nous présente un tableau saisissant des deux systèmes, dont l'un est basé essentiellement sur les plans et l'autre sur les réalisations qui profitent à la population. P. K.

J. B. Segal. — The Diacritical Point and the Accents in Syriac. (London Oriental Series, vol. 2). Londres, Oxford U. P., 1953 ; in-8, XII-180 p.

Ce petit livre se distingue par sa clarté et sa méthode. Il n'était pas facile en effet, d'exposer succinctement l'essentiel des différents systèmes de notation des voyelles et des divers signes diacritiques des manuscrits syriaques, sans tomber soi-même dans le maquis. — L'A. ne s'est pas lancé non plus dans le dédale des théories et des hypothèses, bien que les grammairiens syriens, qu'il a consultés, auraient pu lui en donner le goût. Son livre s'adresse à l'étudiant « and especially to the beginner » (préface). Il n'a pas la prétention de donner une réponse aux multiples problèmes que posent la vocalisation du syriaque et les divergences entre les dialectes orientaux et occidentaux. Il reste encore bien du travail à faire ! Et il faudra nécessairement le baser sur autre chose que les seuls manuscrits datés (critère sans grande valeur) et tenir compte des renseignements précieux que nous fournit la transcription des termes et des noms propres grecs en abordant l'étude de la phonétique. L'étudiant qui lira le travail de S. ne sera pas dispensé de recourir aux vieilles études dont l'A. s'est largement inspiré, ne serait-ce que la grammaire syriaque de Rubens Duval. Bien qu'il ne divise pas son livre en 2 parties, les 5 premiers chapitres traitent du point diacritique (placé en-dessous ou au-dessus de certaines consonnes et qui a non seulement une valeur diacritique et conventionnelle, mais aussi phonétique) en 3 étapes : avant le VIIe s. ; du VIIe au XIIe s. chez les Syriens occidentaux et orientaux ; enfin au XIIIe s. Dans ce qu'on peut appeler la seconde partie, les 4 derniers chapitres exposent les systèmes d'accents avant le VIIe s., du VIIe au Xe s. dans la Syrie orientale comme occidentale, enfin du XIe au XIIIe s. Les grammairiens ne sont pas négligés : Élie bar Šimaya, Élie de Ṭirhan, Jacques d'Édesse et le célèbre Bar Hebraeus. Après les tables habituelles, on trouve le fac-similé (on eût préféré des photographies) de cinq manuscrits datés de 411, 532, 615, 719, 899.

D. J. B.

II. HISTOIRE

F.-M. Abel, O. P. — Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe. T. II. De la guerre juive à l'invasion arabe. (Coll. Études bibliques). Paris, Gabalda, 1952 ; in-8, X-406 p., 1 carte.

Le second volume d'une Histoire de Palestine dont le mérite n'est plus à dire, intéresse particulièrement les byzantinistes. Il y est détaillé par le menu, tant le drame des controverses religieuses que les péripéties militaires d'un pays perpétuellement disputé. Le cadre chronologique n'assombrit pas les traits du mouvement des idées. L'évolution des problèmes religieux et des querelles dogmatiques se déroule avec une remarquable sûreté dans la synthèse et l'appréciation des mobiles. A côté d'une abondante érudition de l'histoire profane de l'Empire romain, l'A. décrit avec précision le rôle tenu dans l'histoire par les hommes d'Église. L'œuvre littéraire des Pères de l'Église est également analysée sous cet angle. La vie culturelle trouve aussi sa place dans ce volume, les lettres et la philosophie sont retenues, en particulier l'importance des édifices datant de cette époque et leur décoration de mosaïques. Une carte situe les lieux cités selon leurs désignations byzantines.

D. M. F.

M. Ward. — The Byzantine Church. An Introduction to the Study of Eastern Christianity. Madras, Christian Literature Society, 1953 ; in-8, XX-236 p., 15/-.

R. Guerdan. — Vie, grandeurs et misères de Byzance. Paris, Plon, 1954 ; in-12, IV-270 p., ill., 990 fr. fr.

Le premier de ces livres est une très honnête production, une introduction sérieuse, bien documentée et en général judicieuse, à l'histoire de la chrétienté byzantine, destinée surtout à des étudiants en théologie. Mais pour faire comprendre le développement du christianisme dans l'Empire d'Orient, l'A. a eu l'heureuse idée de lier cette évolution à l'histoire générale de Byzance ; c'est sa première partie. La deuxième embrasse dans leurs grandes lignes les différents courants de la théologie, et la troisième traite de la piété : spiritualité monastique, missions, liturgie. Tout le long de son traité M. W. fait preuve de science, de sympathie, mais aussi de sens critique. La note de la p. 203 sur l'épiclèse ne nous semble pas du tout exacte.

Le second ouvrage est tout différent. Il nous apporte une documentation en images — photographies et traits à la plume — qui doit être unique ; mais à côté de cela, un texte peu intéressant écrit sur un ton plaisant qui fatigue sans rien apporter. On a relevé ailleurs la bourde du *Prêt* (sic) *spirituel* de Jean Moschos (p. 106). Cela donne une idée adéquate du niveau du livre, mais répétons-le : les images sont admirables.

D. G. B.

Norman H. Baynes. — Byzantine Studies and other Essays. Université de Londres, Athlone, 1955 ; in-8, XI-392 p., 35 s.

Ce fut une heureuse initiative du département d'histoire de l'université de Londres que de réunir en un seul volume cette trentaine d'articles, conférences et comptes rendus écrits par l'ancien maître vénéré, entre les années 1910 et 1951. Ils concernent tous d'une certaine façon le passage de l'état romain à la civilisation chrétienne avec ses survivances hellénistiques dans de nombreux domaines : le monde de pensée de la Nouvelle Rome, ses rapports avec Alexandrie, les icones avant l'iconoclasme, etc., autant de sujets où partout on remarque l'historien excellent et prudent. Comme beaucoup de professeurs d'histoire byzantine, M. Baynes était devenu théologien par la force des choses. Malheureusement la maladie l'a empêché de revoir ses études et de les mettre entièrement à jour ; quelques rares corrections ont été apportées de-ci de-là. D. I. D.

Steven Runciman. — The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth centuries. Oxford, Clarendon, 1955 ; in-8, VII-189 p., 21 s.

Nous présentons ici sept conférences données au *Magdalen College* d'Oxford en 1954. La question des controverses entre les Grecs et les Latins était jadis surtout l'affaire des théologiens. De même que les guerres ne débutent pas sur le champ de bataille, ainsi le schisme oriental n'a pas été non plus uniquement le domaine des militants de la théologie. L'A. a voulu montrer comment la conjoncture des événements politiques

et les préjugés et l'amertume excités par eux ont contribué pour une part très large à la divergence croissante dans les idées chez les Orientaux et chez les Occidentaux. Ses sympathies personnelles vont à Byzance, il le dit expressément. Si maintenant il n'est pas possible de trouver des termes qui permettent de guérir la rupture, il y a toujours moyen de diminuer la mauvaise volonté de part et d'autre. Par une compréhension plus totale des sentiments et des traditions réciproques, les Églises peuvent être amenées à une entente plus étroite. M. Runciman insiste à bon droit sur le grand rôle qu'ont joué les croisades dans l'élargissement de la rupture. Remarquons que la fonction d'un concile œcuménique n'était et n'est pas de confirmer ou de promulguer des définitions papales (p. 10). P. 42 et 185 il faut lire *Moyenmoutier* au lieu de Mourmoutiers.

D. I. D.

E. Amand de Mendieta. — La Presqu'île des caloyers : le Mont-Athos. Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-8, X-390 p., une carte, 240 fr.

J. Lacarrière. — Mont Athos, montagne sainte. Paris, Seghers, 1954 ; in-4, 96 p., une carte, ill.

Encore des livres sur le Mont Athos ! Mais n'en déplaise à leurs auteurs, ni l'un ni l'autre ne sont celui qu'on attend. Le second ouvrage est un recueil d'héliogravures tout à fait superbes sur quelques aspects — pittoresques, il va sans dire — des choses et personnes de la Sainte Montagne. Le peu de texte qu'il y a est moqueur, dans son effet global.

Le premier ouvrage a des prétentions, et il peut les défendre avec succès. Le lecteur se trouve devant un curieux mélange de renseignements exacts, techniques ou historiques, rigoureusement contrôlés avec toutes les autorités citées à l'appui, et d'autre part des descriptions amusantes et piquantes d'expériences vécues où le style oscille entre le badinage et des envolées lyriques. L'appréciation du livre devient de ce fait très difficile : ce n'est ni un simple récit de voyage, ni non plus et de façon homogène une étude sérieuse sur le véritable Athos. On peut dire, en tout cas, que nous sommes ici en présence d'un répertoire bibliographique sur l'Athos vraiment indispensable. Signalons à ce sujet la traduction anglaise de l'étude du R. P. Basile Krivochéine éditée en 1954 par le E. C. Q. (à ajouter p. 39), et la curieuse omission (p. 382) du titre du troisième tome de la *Prière des Églises de rite byzantin.* Voici donc le plan du livre : *Brève histoire du M. A.*, *Constitution juridique actuelle* (plutôt neuf, commode, utile, au point), *Les monastères souverains et leurs dépendances*, six chapitres du journal de voyage de l'A., un dernier chap. : *L'Idéal mystique et ascétique du caloyer athonite.* Outre le bagage traditionnel et indispensable — paraît-il — de tout livre sur l'Athos : nourriture, propreté, hygiène, obscurantisme, routes, beauté de la nature, rudesses des ermites, personnalités que jamais on ne se permettrait sur des moines de ses compatriotes, etc., etc., la partie *Journal* contient aussi des passages plus importants, sur le sens des régimes cénobitique et idiorrythmique, par exemple. La partie historique, qui abonde en redites — soit noté en passant —, est précieuse pour la masse de références qu'elle fournit à des articles de revues et autres études particulières. La conclusion sur l'idéal monastique laisse

rêveur. Ce que l'A. y dit et dit bien, est sans doute vrai, mais serait-ce là l'essentiel de ce qu'il faudra quand même finir par dire un jour sur le monachisme tout court, le monachisme oriental en général, et le monachisme oriental athonite en particulier ? Maintenant que l'A. nous permette quelques remarques de détail.

Que dirait-il d'un concours pour trouver le nombre exact de références à l'interdiction des imberbes et des animaux femelles ? P. 124, 3e alinéa : il y a ici une inconséquence ; p. 129, ce carême commence le 15 novembre ; pourquoi l'A., comme d'ailleurs tous les Occidentaux, écrit-il : *Tzimiskès ?* L'orthographe grecque est *Τσιμισκῆς* (*Τσιμισχῆς*). A chaque page son ouvrage pose le problème non encore résolu d'un système de transcription pour le grec moderne. On trouve côte à côte : *Haghion, Panaghia, Panayotis*, Grigoriou (η = i), Xéropotamou (η = é) ; Élie se dit en grec Ilias (p. 116, etc.). Nous n'avons trouvé qu'une coquille dans les mots grecs du texte (p. 3) ; il y en a davantage dans la Bibliographie et dans les textes allemands ; en français elles commencent dès la feuille de garde. Pour conclure, nous tenons à dire que, malgré certaines réserves importantes, nous avons grandement apprécié ce livre dont nous remercions et félicitons l'A.

D. G. B.

W. Ullmann. — The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power. Londres, Methuen, 1955 ; in-8, XVIII-482 p., 42/-.

Ce gros livre est digne du grand médiéviste qu'est l'A. L'amplitude même de son ouvrage en rend impossible ici un compte rendu détaillé. Dans une Introduction sont analysés les débuts : principe d'un gouvernement fonctionnel dans le corps qu'est la société chrétienne, distinction entre sacerdoce (organe directeur divinement ordonné) et empire (organe divin lui aussi, mais *dans* le corps), et rôle capital de saint Gélase en établissant ce principe, de Justinien Ier et de Grégoire Ier, de Justinien II et de Serge Ier, et, sous ce dernier, fruits abondants portés par la romanisation de l'Europe occidentale, résultat des travaux de Grégoire. Ensuite viennent *l'Émancipation de la Papauté vis-à-vis de l'Empire* (conflit Francs-Byzantins), *Charlemagne, l'Idée franque après Charlemagne, Symbolisme dans les cérémonies de couronnement au IXe siècle, l'Age du pseudo-Isidore, Trois papes du IXe siècle, l'Hégémonie impériale, Grégoire VII, la Cour pontificale, la Théologie légiste, Défense de la thèse laïque, Énoncé définitif du thème hiérocratique* (Honorius de Cantorbéry, Jean de Salisbury, Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor). « Le schéma hiérocratique de la papauté est un essai gigantesque pour exprimer l'Écriture et tout particulièrement la doctrine paulinienne en termes de gouvernement. Les moyens pour effectuer ce gouvernement seraient ceux du droit, « romain » dans toutes les acceptions du terme. Les *claves caelorum* se trouvaient transformées en *claves iuris* » (p. 448). M. U. ne possède pas seulement une somme formidable de faits, il a — et c'est tout aussi important — une vue profonde qui interprète et vivifie les faits. A noter : p. 12, n. 1 : pour être intelligible la citation devait commencer : « ... ut catholica fides, quae sola » ; p. 14, n. 1, l. 2, lire : « non solum *ad* mundi regimen » ; p. 16, n. 3 : les mots *divinum numen* que l'A. semble avoir pris comme acc.,

sont certainement au nom. Ce livre, avec son insistance sur la *fin* de l'exercice d'autorité et de pouvoir, nous a beaucoup éclairé. C'est un des rares livres qu'il faut avoir lus. D. G. B.

C. E. Smith. — Innocent III, Church Defender. Bâton Rouge, Louisana State Univ. Press, 1951 ; in-8, X-204 p.

L'A. nous est connu par son étude sur les interventions pontificales en matière matrimoniale au moyen âge (*Ir.*, XXIII, 1952, p. 108). Dans le présent volume il emploie la même méthode que précédemment : la description d'un grand nombre de cas où le pape est intervenu. Tout cela est assez intéressant comme vue sur la diplomatie romaine, mais, disons-le, peu profond. L'A. ne va guère au-delà du texte même de la correspondance papale ; c'est ainsi qu'il expédie les affaires de Hongrie en dix pages et celles de Bulgarie en huit. On ferme le livre en se demandant quel est exactement le but qu'il a poursuivi. D. G. B.

S. Wood. — English Monasteries and their Patrons in the Thirteenth Century. Londres, O. U. P., 1955 ; in-8, VIII-192 p., 21 /-.

L'A. donne ici les résultats d'une étude technique sur le droit de patronage en Angleterre en ce qui concerne les monastères : son existence, son origine, sa transmission avec les terres monastiques ; les conflits ; les droits reconnus aux patrons par les droits civil et canonique dans les élections d'abbés, les vacances ; les obligations assumées de part et d'autre. Ce lien réciproque de patron et communauté était surtout étroit chez les moines noirs et les augustins, beaucoup plus lâche ou inexistant chez les ordres exempts de Cîteaux et de Prémontré, inexistant normalement chez les gilbertins. D. G. B.

W. A. Pantin. — The English Church in the Fourteenth Century. Cambridge, University Press, 1955 ; in-8, XII-292 p.

Dans ce volume, qui reprend les *Birkbeck Lectures* de 1948. l'A. n'a pas voulu donner un tableau complet, mais plutôt brosser quelques toiles plus détaillées. Son ouvrage comporte trois parties : Église et État, Vie intellectuelle et controverses. Littérature religieuse. Dans la première, M. P. analyse les catégories d'hommes qui formaient les cadres de l'Église (proportion d'universitaires, religieux, fonctionnaires royaux et papaux dans l'épiscopat, par exemple), les procédés de nomination, les relations de l'Angleterre chrétienne avec la papauté. Ici et dans tout le livre, l'A. montre que l'*Ecclesia Anglicana* du XIVe s. était tout autre chose que l'Église anglicane du XVIe et de nos jours. — La deuxième partie examine les institutions de l'enseignement, les matières en dispute et quelques personnalités marquantes, surtout parmi les moins connues. La littérature religieuse examinée dans la troisième partie est composée de manuels en latin et en langue vulgaire destinés à l'instruction du clergé paroissial, de traités d'ascétique et de morale en anglais et d'écrits mystiques. Tout le monde peut lire ce livre de grande classe et présenté dans une impression qui fait honneur à l'éditeur. D. G. B.

Fr. Wendel. — Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse. Paris, Presses universitaires de France, 1950 ; in-8, 292 p., 600 fr. fr.

Depuis le début de ce siècle on a publié un très grand nombre d'études sur Calvin et sa doctrine, mais il manquait une synthèse, fût-elle très générale ; c'est à ce besoin qu'a voulu satisfaire M. W. Cet ouvrage est, en effet, une excellente introduction, aussi bien pour la biographie que pour la théologie de Calvin. La première partie décrit dans tous ses stades la vie du Réformateur. L'A. est resté parfaitement objectif, sans pour autant escamoter les faiblesses, voire les défauts de son héros. La deuxième partie traite de la doctrine théologique. Le chap. I parle des éditions successives, des sources et du but de l'*Institution chrétienne*. Signalons en passant que M. W. préfère l'édition de 1560 à celle de 1541, pour des raisons théologiques notamment. Quant à la question importante et peu claire des sources, l'A. se montre très prudent, tout en affirmant que Calvin n'a pas puisé dans ses seules réflexions personnelles. Il met l'accent sur saint Jean Chrysostome et saint Augustin et constate, avec beaucoup d'autres d'ailleurs, l'influence de la scolastique et surtout de la philosophie nominaliste, particulièrement dans sa doctrine de Dieu et aussi par exemple dans l'interprétation de la passion du Christ. Très importante fut l'influence de Bucer ; chose peu étonnante lorsqu'on connaît l'amitié qui unissait ces deux hommes. Aussi les éléments principaux de l'organisation de l'Église, par exemple, se trouvent-ils déjà dans des écrits antérieurs de Bucer. Par contre M. W. est d'avis que Calvin dépasse largement le théologien strasbourgeois en ce qui concerne la prédestination, pour interpréter d'une manière personnelle les textes de saint Augustin dont on sait les résultats. Suit un exposé de toute la doctrine avec de nombreuses citations, surtout de *l'Institution*. Une bibliographie imposante donne une plus grande valeur encore à cet ouvrage. D. P. B.

P. G. Lindhardt. — Den nordiske Kirkes historie. (Histoire de l'Eglise nordique). Copenhague, Nyt Nordisk Forlag A. Busck ; in-8, 323 p.

Il ne semble pas que cet aperçu bien équilibré sur l'histoire de l'ensemble des cinq églises « nordiques », divisé pour chacune en six époques, ait été suivi ou remplacé. Les manuels d'histoire ecclésiastique récents de Brilioth et Koch-Kornerup, pour la Suède et le Danemark, restent, malgré de sérieux progrès dans ce domaine, forcément encore assez particularistes. — Aussi faut-il souhaiter que l'A., polémiste ardent, puisse retrouver assez de sérénité pour développer ses cours universitaires d'Aarhus, les mettre à jour et surtout, introduire à côté de l'histoire générale fort bien menée des institutions et tendances sociales, celle des courants théologiques, qui fait si gravement défaut pour ces pays. C. D. R.

Gösta Hök. — Zinzendorfs Begriff der Religion. Uppsala, Lundequist 1948 ; in-8, 221 p.

Zinzendorf-Gedenkbuch. Éd. par Ernst Benz et Heinz Renkewitz. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951 ; in-8, 202 p.

L'étude du théologien d'Uppsala s'est déjà montrée stimulante pour la *Zinzendorf-Forschung*. Elle ne manque pas d'originalité et s'oppose

aux interprétations habituelles qui voient en Zinzendorf d'abord le luthérien et piétiste, alors que pour Hök, il est un spiritualiste sans grande dépendance par rapport à la théologie de la Réforme. Dans le *Gedenkbuch* on trouvera une contribution de Heinz Renkewitz où cette façon de voir est soumise à un examen critique. Ce recueil nous montre Z. surtout comme une figure d'envergure vraiment œcuménique. L'étude du prof. Ernst Benz, *Zinzendorfs ökumenische Bedeutung*, est à ce point de vue révélatrice et intéressante à lire. W. H.

Heinrich Bornkamm. — Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, 96 p.

Le monde ne connaît encore aucune biographie de Bucer scientifiquement satisfaisante. Bucer, dont l'œuvre n'a nulle part pris une forme stable, a exercé une forte influence dans de multiples domaines et milieux. Il lui manquait certainement la cohérence, mais c'est parce que consciemment il était toujours à la recherche d'une conciliation des contrastes. Chez lui on trouve d'authentiques intentions œcuméniques que l'empereur essaya d'utiliser pour sa politique religieuse. L'A. montre dans ces pages tout l'intérêt de ce personnage : le grand rôle qu'il a joué dans la réforme anglicane et dans le puritanisme anglais. Les écrits de Bucer et sa correspondance attendent encore en grande partie la publication, pour autant que la guerre n'en a pas fait périr les archives. L'A. a dressé une bibliographie qui sera fort utile aux chercheurs. W. H.

Heinrich Hermelink. — Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart. Stuttgart et Tubingue, Rainer Wunderlich Verlag, 1949 ; in-8, XX-528 p.

Le pays souabe a toujours joué un rôle important dans l'histoire culturelle et spirituelle de l'Allemagne. Une étude historique comme celle que présente ce livre a donc plus qu'une valeur purement locale, surtout parce qu'on y expose l'histoire de la Souabe protestante. Ce n'est pas dans ces régions qu'a commencé le mouvement de la Réforme, mais les nouvelles idées y trouvèrent un accueil empressé et une élaboration originale. L'évolution du protestantisme allemand a souvent été grandement influencée de ce côté. Cela vaut tant pour la spiritualité du luthéranisme que pour sa science théologique, en Allemagne et ailleurs, et jusqu'à nos jours. Après la débâcle de 1945 c'est du Wurtemberg que partit le regroupement des luthériens du pays entier. Les perspectives de cet ouvrage sont donc suffisamment larges pour attirer un intérêt général. On sera heureux d'apprendre que sous l'influence et en conséquence des événements résultant de la guerre, les relations entre protestants et catholiques en territoire souabe ont pris des formes plus iréniques que jadis. W. H.

G. Donaldson. — The Making of the Scottish Prayer Book of 1637. Édimbourg, University Press, 1954 ; in-8, VIII-364 p., ill., 25/-.

Les progrès cahotants de la Réforme protestante en Écosse sont connns.

L'ouvrage que nous présentons décrit dans le détail, pour autant qu'une documentation précieuse mais lacuneuse le permet, la genèse du premier livre anglican de la Prière commune publié pour l'Église écossaise. Publié, disons-nous, mais aussi imposé par l'autorité royale de Charles Ier, roi d'origine écossaise, mais aussi mal inspiré dans le gouvernement de son royaume du Nord qu'en Angleterre. L'opposition avait été farouche auparavant, le pays était excédé par la politique gouvernementale en général ; aussi ne fallait-il pas plus pour provoquer un *tolle* général dès que le livre fut employé dans le culte. Le résultat en fut la fin de l'établissement anglican en Écosse. L'A. nous donne d'abord une longue Introduction historique ; ensuite il reproduit le texte même du *Prayer Book*, et, en troisième lieu, une collation bien établie de ce dernier avec les divers exemplaires du *P. B.* anglais de l'époque sur lesquels ont été faites les corrections manuscrites qui ont servi au livre écossais. D. G. B.

C. E. Vulliamy. — John Wesley. Londres, Epworth, 3e éd. 1954 ; in-8, X-372 p., 18/-.

M. V. n'a pas de chance. Telle que sa personnalité se dégage de ce livre, ce doit être un homme aux préjugés fortement enracinés, mais son recenseur de ce jour est de la même catégorie... avec toutefois d'autres préjugés ! M. V. croit profondément que le méthodisme est vraiment la religion pure et immaculée, il n'aime ni l'Église d'Angleterre — ne parlons pas de l'Église « papiste » —, ni le calvinisme prédestinatianiste, ni les aristocrates, ni le quiétisme des Frères moraves. C'est son droit. Mais il est également le nôtre de prétendre : 1° que ni tout Oxford ni toute l'Église d'Angleterre ne plongeaient dans un abîme de vice et de paresse au XVIIIe siècle ; 2° qu'il est possible d'appliquer aux anglicans et catholiques d'autres épithètes que « condescending » — ils sont à certains instants capables d'autant de sincérité, de charité, et de vrai christianisme que Wesley lui-même ; 3° que quelque rigide et mécanique que soit la théorie de Calvin, elle mérite un traitement plus sérieux que ne lui accorde l'A. ; 4° que, si parmi les classes aisées Wesley n'a eu guère de succès, il faudrait peut-être commencer par se poser deux questions : *a)* les méthodes de W. étaient-elles adaptées à ce public ? *b)* est-ce que *proportionnellement* l'évangéliste a eu plus de succès même parmi les classes laborieuses ? Il n'a tout de même pas converti ni convaincu de leurs péchés et du salut présent cent pour cent des ouvriers de l'Angleterre, ni même de ceux qui l'ont entendu prêcher. Voilà pour notre critique de l'A., qui, on le voit, partage bien des mauvais côtés des pires hagiographes de l'Église de Rome : noircir au maximum tout ce qui est noir, blanchir le blanc. Wesley est un cas plus délicat. C'était, pour sûr, un homme d'une singulière limpidité d'âme, d'une absolue sincérité et d'une conviction profonde, mais, quand même, un peu moins profonde peut-être que ne le pensent ses admirateurs. Loin de nous en tout cas, la pensée de nier les mérites de Wesley. Nous dirons deux choses seulement : 1° pour un *High Churchman* il est étonnant qu'il ait eu si peu la conviction « catholique » de l'obéissance due à l'Église. Si l'Église contrecarrait ce que W. pensait être l'œuvre de Dieu, tant pis pour l'Église ! C'est pour cela que W. n'était, dans la phrase de Newman, que l'*ombre* d'un saint. 2° W. montra dans de nombreuses circonstances

un manque de jugement et de bon sens littéralement ahurissant. Depuis le début jusqu'à la fin, ses relations — oh, combien honnêtes ! — avec les femmes, culminant en son invraisemblable mariage font, sans exception, une triste impression, ainsi que ses réactions devant les « phénomènes de la conversion » et son règlement pour les malheureux gosses de Kingswood. Nous ne pouvons accepter la position fondamentale du méthodisme résumée dans cette phrase (p. 164) : « Charles (Wesley — frère de John) se laissait conduire par de solides convictions basées sur un fondement purement doctrinal (c.-à-d. objectif), alors que John se guidait par une vision vraie de la divine vérité (c.-à-d. quoi ?) ». Serions-nous du « great » ou du « small vulgar » (pp. 245 ss.) ? Le livre pourtant est à lire. Pourquoi l'A. écrit-il Whitefield pour Whitfield ? D. G. B.

A. B. Webster. — Joshua Watson. The Story of a Layman, 1771-1855. (Church Historical Society). Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, 176 p., une carte, 15/-.

Joshua Watson est probablement tout à fait inconnu aujourd'hui, même de la plupart de ses coreligionnaires, mais quel homme admirable ! Ce fut un laïc, *High Churchman*, qui, après avoir fait une modeste fortune, ferma son commerce pour s'adonner complètement à la cause de son Église. Sa vie, très bien écrite, est une inspiration et une leçon : une leçon sur la valeur que peuvent avoir tous les dons (*in casu*, une rare compétence en affaires, une compréhension des hommes, une vision de ce qui peut être atteint) lorsqu'ils sont consacrés au service de Dieu ; et une inspiration à imiter ce fidèle serviteur de son Dieu. Watson était un modèle de méthode, de probité et de persévérance dans un travail fatiguant et méticuleux, d'équilibre, de mesure, de bon sens, de conseil. Jamais il n'a tenté l'impossible. Ce qu'il a fait pour l'Église d'Angleterre ? Il s'est trouvé être le membre agissant de tous les comités qui ont fondé des écoles, construit des églises, réformé l'administration ecclésiastique, promu l'effort missionnaire et l'expansion de la Communion anglicane outre-mer. C'était le conseiller des archevêques et des ministres de la Couronne ; c'était le grand homme du laïcat anglican, totalement dévoué, profondément modeste. D. G. B.

C. J. Stranks. — Dean Hook. Londres, Mowbray, 1954 ; in-12, 120 p., 9/6.

Le héros de cette trop brève biographie fut un des grands ecclésiastiques anglicans du XIXe siècle, pasteur, bâtisseur (vingt et une églises, vingt-sept écoles, vingt-trois presbytères en vingt-deux ans), éducateur, mais avant tout et en tout cela défenseur du peuple miséreux et abandonné des nouvelles grandes agglomérations industrielles. C'était un *High Churchman* d'avant le mouvement tractarien, et, avec les premiers représentants de ce dernier à Leeds, il ne s'entendait pas du tout. Sa vie est narrée ici avec grande sympathie et nous l'avons lue avec intérêt et un réel profit.
D. G. B.

Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. — Apostolat Social. Pilde şi îndemnuri pentru cler. Bucarest, Éd. de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, IIe éd. 1949 ; in-8, X-216 p.

— **Apostolat Social.** Pilde şi îndemnuri în lupta pentru pace. Ib., 1952 ; XIX-520 p.

— **Invăţatura de credinţă creştină ortodoxă.** Ib. 1952 ; in-8, IV-481 p., ill.

Le premier volume des *Exemples et exhortations* du patriarche de Roumanie contient les discours, lettres et articles adressés au clergé ou publiés à différentes occasions depuis 1933 jusqu'en mars 1949. Ceux du deuxième volume, quatrième de la série (cf. *Irén.*, 1954, p. 52) ont été réunis sous le signe de la « lutte pour la paix » et commencent avec la lettre « irénique » de juin 1948 dans laquelle le nouveau patriarche annonce son élection aux Églises orthodoxes sœurs. De fait nous y trouvons presque tout ce qui est sorti de la plume du patriarche depuis cette date ; la véritable « lutte pour la paix » ne commence qu'en 1950 ; aussi beaucoup de pièces n'ont aucun rapport avec cette lutte malgré le titre dont on les fait précéder.

L'Enseignement de la foi chrétienne orthodoxe que nous avions déjà annoncé dans *Irénikon*, 1954, p. 59, a été approuvé par le St-Synode de Roumanie et imprimé par les soins de son patriarche. Ce catéchisme élargi est destiné autant aux fidèles qu'aux ministres du culte. Il remplace la *Confession orthodoxe* du métropolite Pierre Movilă de 1642 qui connut 18 éditions en langue roumaine de 1691 à 1942. La dernière édition fut une édition critique, mais par le fait même incompréhensible aux fidèles d'aujourd'hui. Comme on le sait, cette Confession avait une teinte latine (cf. *Irén.*, 1954, p. 486 s.) qui n'a pas complètement disparu du remaniement profond auquel ce *Catéchisme* a été soumis dans le nouvel *Enseignement*. La division de la matière d'après les trois vertus théologales a été conservée, mais au lieu de 261 questions et réponses nous en avons 931. Aux textes scripturaires on a joint un nombre impressionnant de citations patristiques (environ 600) avec indication des sources, soit d'après les *Patrologies* de Migne, soit d'après une traduction roumaine. Il va de soi que l'explication détaillée de choses du culte, laquelle fait défaut dans la *Confession* comme dans ses modèles latins, a obtenu le développement nécessaire.

D. I. D.

E. Kirsten et W. Kraiker. — Griechenlandkunde. Ein Führer zu klassischen Stätten. Heidelberg, Winter, 1955 ; in-12, VIII-472 p.

Ce nouveau guide de la Grèce a été composé pour remplacer le *Baedeker* périmé et épuisé en librairie, et pour faire mieux que le *Guide bleu* dont la dernière édition — on ne sait pourquoi — n'a tenu que bien peu de compte des découvertes récentes. Les deux AA. ont profité d'une large collaboration de la part d'autres savants de tous pays qui leur ont communiqué non seulement renseignements mais aussi plans, photographies et maquettes, etc. Ce volume est ce qu'il y a de meilleur comme vue d'ensemble sur les sites de la Grèce antique. On y apprend au passage bien des choses utiles sur la Grèce moderne aussi. La matière est divisée selon un schéma régional : Athènes, Attique, Égine, batailles de la Guerre

persique, Delphes, Olympie, Sparte, Corinthe et Sicyon, Argolide, Crète, Cyclades, Sporades, Thessalie et Macédoine, avec un chapitre d'introduction sur les paysages et l'histoire de Grèce et une conclusion : *Les chemins de fer, les routes et les communications maritimes.* Ajoutons à cela des Tables où sont donnés les noms géographiques. Dans un ouvrage de valeur comme celui-ci, nous avons remarqué cependant une grave lacune : l'absence totale de bonnes cartes (alors que les plans sont bons et nombreux). Les noms propres sont traités avec une certaine désinvolture, étant donnés tantôt dans une transcription plus ou moins phonétique du grec moderne, tantôt dans leurs formes classiques latinisées ou germanisées, tantôt dans une transcription littérale du grec antique. Le lecteur peu au courant et sans carte ne pourra guère se retrouver dans mainte description, pp. 377 et suiv. par exemple : Werria-Beroia ; et si Werria, pourquoi Volos au lieu de Wolos ? C'est au IXe s., non pas au VIIIe s., que se place l'activité des SS. Cyrille et Méthode (p. 401). Sur la fig. 108 (p. 419) manquent les indications *Pl.* (p. 414) et *At.* (p. 417) ; on y lit deux fois 26 au lieu de 25 (p. 418) et 26. Pourquoi écrire (p. 37) *Klephthen?* Ni étymologiquement, ni dans la prononciation démotique ce mot n'a autre chose qu'un « t » (*κλέπτης* > *κλέφτης*). Mais ce sont là des poussières qui ne parviennent pas à ternir l'éclat du miroir. D. G. B.

Jean Dagens. — Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610). Bruges, Desclée de Brouwer, 1952 ; in-8, 209 p.

Ouvrage indispensable pour l'étude des auteurs spirituels du XVIe siècle et du début du XVIIe. On y trouve la liste des livres parus chaque année, selon l'ordre de leur publication. Cette liste, aussi complète qu'on peut le désirer, indique les éditions de chaque ouvrage avec une brève notice sur les auteurs. On nous donne ainsi, année par année les éditions de la Bible et les publications techniques sur l'Écriture, les éditions des Pères, les écrits spirituels des scolastiques et les œuvres de spiritualité publiées cette année-là. On y a joint les grandes éditions des auteurs anciens dont l'influence a souvent été considérable sur les divers courants de spiritualité. En principe on n'a signalé que les auteurs catholiques. Toutefois les premières œuvres des grands réformateurs sont indiquées, ainsi que celles de ces auteurs spirituels, plus ou moins en marge de l'orthodoxie, qui cependant n'ont jamais donné leur adhésion formelle à la Réforme. Un index alphabétique des auteurs termine le livre. D. E. M.

H. Hunger. — Die Normannen in Thessalonike. (Coll. Byzant. Geschichtsschreiber, 3). Graz, Styria, 1955 ; in-16, 164 p.

Ce troisième tome à paraître dans l'intéressante série des chroniqueurs byzantins en traduction allemande, nous offre le récit palpitant d'intérêt, bouillonnant de vie, où le métropolite Eustathe décrit la prise de Salonique par les Normands en 1185. Ces Normands, venus de l'Italie par voie de Dyrrachium, pénétraient pour la deuxième fois déjà en Macédoine. Eustathe était témoin oculaire et son récit retrouve tout le pathos de la scène décrite. Il nous semble que la traduction n'a rien laissé périr de la vivacité

de l'original. Eustathe ne tarit pas sur les méfaits (trop réels, hélas !) des Latins, et on lira avec sympathie et amusement ses paroles indignées au sujet des cheveux et des barbes des Roméens (p. 124). D. G. B.

Dr. Peter Rassow. — Zeittafeln zur Weltgeschichte. Cologne, Kölner Universitätsverlag, 1949 ; in-12, 286 p., 7,50 D.M.

Vade-mecum de l'historien, pratique et mis à jour, telle serait une manchette convenant à ces tables. L'A. arrête sa chronologie en janvier 1933. Contrairement au présage des spéculations planétaires de la première page, les articles sont très objectifs et tiennent compte des meilleurs travaux récents. Soucieux de rendre une physionomie exacte du passé, l'A. est aussi curieux des événements culturels et sociaux importants. Il nous a ouvert une très large Europe, on peut souhaiter qu'il nous montre aussi l'Asie. D. M. F.

English Historical Documents, vol. I, *c.* 500-1042, éd. par Dorothy Whitelock. Londres, Eyre and Spottiswoode, 1955 ; in-8, XXIV-868 p., cartes, 80 /-.

Voici que paraît le troisième tome de cette importante collection dont nous avons déjà donné les caractéristiques (*Ir.*, 27, 1954, p. 236). Notons ici l'excellente Introduction générale, les notices en tête de chaque extrait, les très nombreux renvois d'un document à l'autre. Tout n'est pas donné ici, il s'en faut, et l'A. est le premier à le regretter, mais tout l'essentiel pour un premier déblaiement — et bien plus que cela — se trouve réuni ici en anglais moderne : *La Chronique anglo-saxonne* au complet jusqu'en 1042 ; de grands extraits de *l'Histoire ecclésiastique* de Bède, d'innombrables chartes, des *Vies* de saints, etc., en tout 240 pièces grandes et petites. Le tout est complété par d'excellentes tables et cartes. La période envisagée va de l'arrivée des tribus germaniques en Angleterre jusqu'à l'accession du saint roi Édouard le Confesseur. Pendant ce laps de temps les Anglo-Saxons sont devenus chrétiens, ont développé une culture remarquable, ont envoyé des missionnaires chez leurs frères de race ; l'Angleterre a évolué jusqu'au point de devenir un royaume unifié. — Ce volume donc présente sous son aspect littéraire la vie de cette Angleterre qui a succédé à la Bretagne gallo-romaine mais qui n'a pas encore reçu sa deuxième infusion de latinité. Celle-ci lui sera apportée par les Normands à partir de 1066. D. G. B.

Dmitrij Tschižewskij. — Altrussische Literaturgeschichte im 11., 12. und 13. Jahrhundert. Francfort s/Main, Klostermann, 1948 ; in-8, 468 p., cartes, 24 DM.

L'A. donne ici un tableau assez complet de la littérature russe ancienne. En consacrant mainte page à la poésie populaire, il la place dans la période primitive, tandis que de nombreuses œuvres poétiques populaires appartiennent aux époques les plus variées et certaines n'ont été composées qu'au moment où la littérature écrite était déjà florissante. Certains détails sur la composition des chants et d'autres œuvres populaires sont

fort précieux et nous donnent un tableau détaillé de leur formation. — Les pages consacrées au « Dit d'Igor » reflètent la tradition établie sur cette œuvre poétique. Il nous semble que l'ensemble du livre trahit chez l'auteur des préoccupations plutôt philosophiques et sociologiques que philologiques. On pourrait donner à cette Histoire de la Littérature Russe Ancienne le titre de « Tableau de la pensée russe à travers les œuvres littéraires des premiers siècles ». P. K.

Georg von Rauch. — Russland. Staatliche Einheit und nationale Vielfalt. (Veröffentlichungen des Osteuropa Instituts). Munich, Isar-Verlag, 1953 ; in-8, 236 p.

Dans la très intéressante série de recherches sur l'histoire de l'Europe Orientale, éditée par l'Institut pour l'Europe Orientale de Munich, cette étude de Georg von Rauch forme un chaînon important. L'A. donne des aperçus pertinents et fort intéressants sur « les forces et les idées » qui ont forgé la Russie. Relevons, parmi les chapitres, ceux consacrés à l'époque de Jean le Terrible, à la politique russe des XVIIe et XVIIIe siècle, aux idées constitutionnelles d'Alexandre Ier, au « panslavisme », à la révolution de 1905, à la Russie « une et indivisible » et au Fédéralisme soviétique. P. K.

Michael F. Florinsky. — Russia : History and Interpretation. New-York, Macmillan, 1953 ; 2 vol. in-8, XVI-628-XXIV + VIII-750-LXXVI p.

Le nom de l'A. est peu connu de la plupart des historiens et nous ignorons s'il a publié d'autres livres sur la Russie. Ses deux gros volumes sont assez décevants. Il semble ignorer tout ce qui a été fait depuis les trente dernières années et ne cite que les œuvres classiques qui datent du début du siècle. Son auteur préféré est l'historien marxiste Presnjakov. Dans son ensemble l'œuvre de M. Florinsky suit la ligne marxiste en appliquant à l'histoire les principes du « diamat ». — L'A. nie contre toute évidence l'influence de l'Église sur les destinées de la Russie. Il va jusqu'à affirmer que le grand penseur chrétien Nil de Sora était un rationaliste. Il semble ignorer, quand il traite de Maxime le Grec, l'existence du livre de E. Denissoff et négliger d'autre part la grande discussion de principe entre les professeurs M. Lubavskij et Presnjakov sur la formation de la Grande Principauté de Moscou. P. K.

Robert A. Kann. — The Multinational Empire. Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy, 1848-1918. I : Empire and Nationalities. II : Empire Reform. New-York, Columbia University Press, 1950 ; in-8, XVI-444 + XVI-424 p.

Cet ouvrage, qui suppose connu l'essentiel des faits de l'histoire de la monarchie des Habsbourg au XIXe s., se divise en deux parties. La première traite de l'évolution culturelle et politique de l'idée nationale chez les différents peuples de l'ancienne Autriche-Hongrie ; la seconde, les divers essais de solution proposés entre 1848-1918. — On ne peut reprocher ici à bon droit l'utilisation massive de brochures-pamphlets généralement

plus révélatrices et suggestives que les documents officiels, pâles et souvent muets. Ceci nous vaut au contraire une série de portraits intellectuels bien réussis ; comme ceux du supranationaliste Eötvös, de Renner et du fédéraliste Popovici. Le prétendu slavophilisme de l'A. qui percerait à travers une objectivité généralement reconnue, se limite en fait à souligner l'importance de l'élément slave dans l'ancienne monarchie, pour toute solution durable et solide. La foi de l'A. dans le caractère viable d'un dualisme peut même ici étonner. Mais dans une matière aussi riche, des inégalités étaient inévitables. Signalons entre autres l'absence d'indication sur l'activité panslave fédéraliste antirusse du prince A. Czartorycki ainsi que, d'autre part, l'accentuation démesurée de l'influence russophile de Gaj, plutôt isolée et opportuniste puisqu'elle faisait en même temps appel aux traditions catholiques des Croates. La lacune la plus fâcheuse est de ne pas avoir souligné l'importance nationale des changements dans l'administration ecclésiastique pour les années 50. L'érection d'un évêché orthodoxe roumain avec Saguna comme premier évêque et de l'archevêché grec-catholique de Blaj signifiait bel et bien un affranchissement, tant de la slavisation du côté de la métropolie serbe de Karlovci que de la latinisation par l'archevêque hongrois de Gran. — Dans son ensemble cet ouvrage se présente comme une des meilleures sources d'information pour l'histoire d'un problème qui, pour n'en être qu'un de l'ancienne monarchie austro-hongroise, reste cependant un problème de l'Europe actuelle : faute d'avoir été solutionné, il laisse peser des conséquences funestes sur l'Europe entière et en particulier sur les affaires religieuses et ecclésiastiques de ces pays. A. I.

T. Georgiou. — *Βυζαντινὴ Λειτουργία εἰς ἁρμονικὴν μορφήν.* (*Ἑταιρία Δημιουργικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Μουσικῆς*). Athènes, Enoria, 1951 ; in-8, 40 p., 20 dr.

On accueille toujours avec intérêt les efforts tentés un peu partout en vue d'harmoniser à l'européenne les mélodies de l'Église grecque, mais on est forcé d'admettre que jusqu'à présent ces tentatives n'ont donné que peu de résultats, Dans les cas les plus favorables, ou bien la vieille mélodie est complètement modifiée, ou bien l'harmonisation reste insatisfaisante, et bien des fois, hélas ! le musicien ne parvient qu'à combiner ces deux malheurs ! Dans ce cahier, certaines pièces sont assez bien venues, mais celles basées sur la gamme chromatique ne nous disent rien qui vaille. On regrette aussi le caractère lacuneux de l'édition (malgré la réclame : *ἅπασα ἡ ὕλη*) : pas de *Σοί, Κύριε*, ni de *Παράσχου, Κύριε*. Il va sans dire que l'A. n'envisage que la (mauvaise) manière moderne de son Église, c.-à-d. pas de *Τυπικά*, ni de *Μακαρισμοί*, ni d'*Ἐκτενής*. Notre avis, pour ce qu'il vaut, est qu'il serait préférable de concentrer ses efforts sur un renouveau et une sérieuse mise en valeur du magnifique trésor que représente le chant traditionnel. Qu'on forme donc des chorales qui le chantent comme il mérite d'être chanté. D. G. B.

Archim. Charalampis Vasilopoulos. — *Ὁ ἅγιος Κοσμᾶς ὁ Αἰτολὸς καὶ τὸ ἔργον του.* Athènes, Enoria, 1955 ; in-16, 112 p., 12 dr.

Né en 1714 à Mégadendro en Étolie de parents épirotes, moine pendant

dix-sept ans au monastère de Philothéou à la Sainte Montagne, notre héros fut un des premiers élèves de l'Athonias. C'est là qu'Eugène Voulgaris lui apprit la *Grande Idée*, celle de la libération de la Grèce. A l'âge de quarante-cinq ans il quitta l'Athos pour devenir prédicateur ambulant et arrêter ainsi les défections massives vers l'Islam. En quatre grandes tournées il parcourut presque toute la Grèce actuelle et se concentra surtout en Épire où les défections étaient les plus nombreuses. Il fonda jusqu'à deux cents écoles tâchant ainsi de donner une instruction chrétienne au peuple et d'arrêter la diffusion de la langue albanaise parlée encore aujourd'hui jusque dans les faubourgs d'Athènes et dans une partie du Péloponnèse. A la demande des Juifs, il fut étranglé pour crime de trahison par Kourt Pacha à Kalikontasi, près du fleuve Apso en Épire du Nord. Et, paradoxe étrange, c'est Ali Pacha, la terreur de Iannina, qui construisit un monastère sur l'endroit même de son martyre, le canonisa et introduisit sa fête dans le calendrier orthodoxe. Quoiqu'il soit déjà mentionné dans le Synaxaire et dans les Ménées au début du XIXe siècle, l'A. voudrait encore obtenir une canonisation officielle. Il décrit la vie de son héros, ses prophéties et ses miracles, nous le montre comme prêtre et bienfaiteur de la société, et insiste particulièrement sur les grands mérites que cet *ethnomartys* s'est acquis pour la Grèce moderne. D. I. D.

III. RELATIONS

Dr. Thomas Sartory, O. S. B. — Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Meitingen, Kyrios-Verlag, 1955 ; in-8, 232 p.

Il s'agit ici d'une thèse de doctorat, présentée par un moine de l'abbaye de Niederaltaich (Bavière) à la faculté de théologie de l'Université de Munich. L'idéal de l'Unité chrétienne constitue déjà depuis de longues années un intérêt majeur de la communauté monastique à laquelle appartient le P. Sartory qui y continue l'œuvre de l'*Una-Sancta* dont feu l'abbé Max Joseph Metzger (exécuté en 1944) fut l'initiateur. Les *Una-Sancta-Briefe* des dernières années n'ont pas manqué d'attirer de plus en plus l'attention. Le présent volume sera sans doute également apprécié et son utilité est évidente. Depuis le *Um kirchliche Einheit* de Max Pribilla (1929) il n'y avait plus eu, en langue allemande, une synthèse tant soit peu complète et approfondie des choses œcuméniques, qui pourtant depuis lors ont fait pas mal de chemin. La première partie de ce travail est historique et s'applique surtout à poursuivre l'évolution des travaux de *Faith and Order* jusqu'à la constitution du Conseil œcuménique des Églises (Amsterdam 1948), en ajoutant des pages sur le document de Toronto (1950) et sur la conférence de Lund (1952). (Pour la clarté il eût mieux valu, selon nous, commencer à la page 21 par *Life and Work* et traiter ensuite de *Faith and Order*, car c'est à ce dernier mouvement que se rattache ce qui suit : a) Lausanne, b) Édimbourg). Après ce premier long chapitre de la première partie suivent deux chapitres plus courts, l'un traitant des différentes réalisations d'union en divers pays, l'autre sur Rome et le mouvement œcuménique. La rédaction du livre ayant été achevée en

novembre 1953 on n'y trouvera rien sur Evanston. Dans la seconde partie, la « systématique », l'A. s'efforce de dégager les problèmes tels qu'ils doivent se poser pour un dialogue œcuménique fructueux profitable également au théologien catholique. Ceci est fait en cinq chapitres dont voici les titres : 1. *Église et Églises* ; 2. *Salut et moyens de salut* ; 3. *Église et eschatologie* ; 4. *Les limites de l'Église* ; 5. *Seinsunterschiede* (nous renonçons à traduire le *Sein* allemand). Dans ce dernier chapitre sont confrontés le caractère plutôt ontologique de la Révélation dans la doctrine catholique de la grâce et ce qu'on appelle le « personnalisme » protestant. Mais c'est surtout la question des limites ou des membres de l'Église qui est traitée avec une certaine ampleur (pp. 133-193), ce sujet ayant été abordé dans de nombreuses publications, particulièrement depuis l'encyclique *Mystici Corporis*. Pour notre part nous croyons que l'A. reste encore trop esclave d'un certain ontologisme dans le classement des membres ; il envisage ces questions plutôt sous l'angle du salut individuel (aspect invisible) que sous celui de la fonction rédemptrice totale de l'Église à l'intérieur d'une histoire et d'un monde à sauver. Cependant une note ajoutée tardivement montre que l'attention de l'A. a été attirée sur l'insuffisance d'une certaine ecclésiologie spéculative faite de considérations a-historiques. — Disons pour terminer que tout ce livre témoigne d'une connaissance étendue de la littérature œcuménique et d'une constante réflexion personnelle sur les problèmes qui y sont mis en avant. L'A. a consciemment laissé hors de son horizon le christianisme oriental et sa théologie ; ce n'est qu'incidemment que la contribution orthodoxe à l'œcuménisme est mentionnée. L'étude du P. Sartory sera pour plusieurs une excellente entrée en matière, stimulant l'attention sur l'importance des questions ici exposées et examinées. Mais ceux aussi pour qui ce domaine n'est plus entièrement une terre inconnue sauront faire leur profit de cette intelligente vue d'ensemble.

D. T. S.

The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches 1954. Londres, S. C. M., 1955 ; in-8, 360 p., 25 sh.

Ce volume contient une partie narrative, où le *Narrative Account* de l'Assemblée jour par jour est précieux, et une partie documentaire : le Message et les discussions qui l'entourèrent, les Rapports des Sections, sans toutefois leurs enquêtes préparatoires, les Rapports des différents Comités et douze Appendices donnant les documents jugés moins importants, ainsi que la Liste des présents et celle des Églises-membres, et enfin un Index plutôt sommaire. Les discussions du thème principal figurent en très abrégé, de même que les autres mais celles-ci furent le plus souvent très brèves en réalité. — Ce beau volume publié par M. Visser 't Hooft avec l'aide de collaborateurs, a une grande valeur documentaire, cependant au point de vue doctrinal, le volume *L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui* (cfr *Irén.*, 1955, p. 249) présente davantage d'intérêt.

D. C. L.

Notices bibliographiques.

Balthasar Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche.* Fribourg, Herder, 1949 ; in-8, 31 p.

Leçon inaugurale un peu élargie et basée sur un travail d'agrégation à l'université de Bonn : *Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes.* Le psautier a été pour l'Église primitive un livre de prières et de chants du Christ exalté sur la croix, soit qu'ils parlent de Lui ou à Lui, soit qu'Il y parle au Père. Dans leur piété spontanée les fidèles et les martyrs se servent surtout de prières adressées au Christ Sauveur.

Paul Sauvageot, *Catéchèse biblique et liturgique.* (Paroisse et liturgie. Collection de pastorale liturgique, 11). Abbaye de St-André, 1955 ; in-8, 135 p.

Bonne méthode de pastorale biblique et liturgique pour la formation des enfants. Toute la formation religieuse est centrée sur la célébration de l'année liturgique et sur la participation active au mystère chrétien.

Dom Thierry Maertens, *Le Messie est là* (Luc I-II). (Collection « Lumière et Vie », n° 4). Abbaye de St-André, 1954 ; in-8, 172 p. illustr.

Ce volume nous offre un commentaire très détaillé et très suggestif des deux premiers chapitres de S. Luc. Son intérêt repose en partie sur une perpétuelle référence à l'Ancien Testament.

R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale.* Paris, Lethielleux, 1954 ; in-4, 190 p.

Le titre exprime suffisamment le contenu : l'exposé reste sobre et présente d'une façon claire et en même temps érudite les différents aspects de la doctrine mariale. Bibliographie judicieusement sélectionnée et une longue table rectificative des pièces mariales inauthentiques ou discutées contenues dans les deux Patrologies de Migne.

Prudence, T. II : *Apotheosis* (Traité de la nature de Dieu), *Hamartigenia* (De l'origine du mal). Texte établi et traduit par M. Lavarenne. (Coll. Budé). Paris, Les Belles Lettres ; in-8, XVI-82 p.

Édition du texte de ces deux poèmes didactiques, et d'une très bonne traduction française.

Wlodzimierz Dolega, *Obecność Wniebowzięcia w Polsce.* Londres, Veritas, 1951 ; in-8, 170 p.

Cet ouvrage veut démontrer que le culte de l'Assomption de N.-D. est intimement lié à l'histoire, non seulement religieuse, mais également culturelle et politique de la Pologne depuis les origines mêmes de son christianisme. Une thèse aussi forcée ne peut s'établir qu'avec des arguments faisant flèche de tout bois.

Dr. Gandulf Korte, O. F. M., *Antonius der Einsiedler in Kult, Kunst und Brauchtum Westfalens.* Werl, Coelde, 1952 ; in-8, X-160 p., pl. hors-texte, 12 DM.

Histoire du culte de S. Antoine le Grand en Westphalie. A partir du XIIe s., sous l'influence de la liturgie, la vénération envers le célèbre moine du désert se développa dans les différentes couches de la population. Il devint tour à tour le patron de la chevalerie, des hôpitaux (les Antonins), etc. ; il est invoqué par la paysannerie contre la peste, tant pour les hommes que pour les animaux. L'ouvrage comprend une partie iconographique importante. On y relève aussi tous les vestiges du culte du saint dans la région westphalienne.

Makris, *Ὁ ἱερεὺς Γεώργιος Σπ. Μακρῆς* (1871-1942). *Τεῦχος ἀναμνηστικόν.* Athènes, Enoria, 1948 ; in-8, 16 p.

Dans ce recueil d'articles commémoratifs, le R. P. Makris, longtemps curé d'une paroisse orthodoxe du Pirée, est présenté comme un type idéal de pasteur conscient des exigences des temps nouveaux, où le prêtre ne peut plus être qu'un simple « expéditeur de fonctions cultuelles ».

Roger Mehl, *Images de l'Homme.* (Coll. « Les cahiers du Renouveau », 8). Genève, Labor et Fides ; in-12, 64 p.

Trois types d'hommes sont décrits ici : l'Homme marxiste, l'Homme existentialiste, l'Homme chrétien. Confrontation sans doute, mais sans vouloir essayer de démontrer la supériorité de l'un sur l'autre, « genre d'apologétique fort dangereux »... guettée par le pharisaïsme et l'invocation de la justice propre (p. 61). La seule ambition de l'A., c'est que le chrétien prenne conscience non « de ce qu'il a » mais « de ce qu'il sera » dans le Christ.

Le Nuage d'inconnaissance. Trad. d'Armel Guerne. (Coll. Documents spirituels, 6). Paris, Cahiers du Sud, 1953 ; in-12, 240 p.

« Un livre de contemplation nommé *Le Nuage d'inconnaissance*, en lequel l'âme est unie à Dieu ». Tout ce qu'on a cru pouvoir dire de l'auteur de ce célèbre opuscule recule ici dans la pénombre : ni chartreux, ni vivant au XIVe s. en Angleterre, ni Walter Hilton, ni Richard Rolle. L'inconnaissance s'étend de plus en plus comme un brouillard sur l'écrivain mystique de ces 75 petits chapitres spirituels.

Oswald Eggenberger, *Die Neuapostolische Gemeinde*, ihre Geschichte und Lehre. Munich, Kaiser, 1953 ; in-8, 208 p.

Un peu partout surgissent des « communautés néo-apostoliques ». Il y en a de toute espèce. Souvent elles sont d'une grande agressivité par rapport aux communautés chrétiennes historiques et de-ci de-là on ressent le besoin d'organiser la défense dans une coopération œcuménique plus étroite. L'A. fait l'historique de ce mouvement à partir du début du siècle passé. Il tâche aussi de comprendre l'intention de ces tendances sectaires, en proposant de meilleures solutions aux questions soulevées.

H. B. Visser, *Geef rekenschap*. Utrecht, Het Spectrum, 1954 ; in-8, 312 p.

L'A. « rend compte » de sa conversion au catholicisme. Chaque chapitre contient la réponse à une question qu'on a posée à M. V. C'est sans doute cette méthode qui explique l'atmosphère apologétique et tendancieuse de l'ouvrage. L'A. n'a pas hésité d'envisager les points les plus délicats, mais n'empêche que l'effet global reste plutôt décevant.

The Scandinavian States and Finland. A Political and Economic Survey. Londres, Oxford U. P. (R. Inst. of Intern. Affairs) ; in-8. VIII-312 p., 1 carte, 21 sh.

Cet ouvrage veut fournir pour la première fois en anglais une large vue d'ensemble très documentée sur les pays nordiques. Cette prétention peut se légitimer en tant qu'il est plus serré et dense pour la partie économique, sociale et politique, que les livres semblables, par ex. ceux d'Arneson. — Mais dans ce domaine l'évolution est fort rapide : les préoccupations de la période qui a suivi immédiatement l'après-guerre prédominent trop dans ce livre pour qu'une nouvelle édition ne s'impose. Si le rôle des Églises n'est pas oublié dans ces sommaires exposés, une mention de la « Church » dans la table ou à l'index d'ailleurs bien fait, comme la bibliographie, ne serait pas superflue pour ces pays auxquels on reproche encore un certain totalitarisme institutionnel religieux, quoique plutôt de façade.

LIVRES REÇUS

Barbier, J., *Monseigneur Tchou, Colporteur de chaussettes.* (Coll. « L'Aventure missionnaire »). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 116 p.

Basset, B., *Marjorie et moi, chrétiens optimistes.* Paris, Bonne Presse, 1955 ; in-12, 148 p.

Chantoux, A., *Le Sacrifice d'Aloys Lankoandé.* (Coll. « L'Aventure missionnaire », 5). Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 112 p.

Coutaz, C., *Catherine ou Nous avons deux enfants.* Paris, Éd. ouvrières, 1955 ; in-12, 94 p.

Cristiani, L., *Nostradamus, Malachie et Cie.* Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 152 p.

Daniel-Rops, *Comment on bâtissait les cathédrales.* Paris, Le Centurion, 1955 ; in-12, 116 p., nombr. illustr.

DUHAMELET, G., *Dom Lou, Homme d'État, Homme de Dieu.* Bruxelles, Foyer N.-D., s. d.; in-12, 24 p. et portrait.

ECKHART, Maître, *Telle était Sœur Katrei...* Traité et sermons trad. par A. Mayrisch Saint-Hubert. (Coll. « Documents spirituels », 9). Paris, Cahiers du Sud, 1954; in-12, 190 p.

ÉLISABETH VON DER DREIFALTIGKEIT, *Lob seiner Herrlichkeit.* (Coll. « Licht vom Licht »). Einsiedeln, Benziger, 1955; in-16, 224 p.

JERPHAGNON, L., *Le Mal et l'existence.* Paris, Éd. ouvrières, 1955; in-12, 156 p.

HERVIEU, L.-F., *Je sors de leurs prisons.* Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 175 p.

HEERS, J., *Merveilles en Andalousie.* (Coll. « Plaisir du voyage »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 96 p., nombr. illustr.

JONAS, *Le Livre de Jonas,* trad. par J. Lindon. Paris, Éd. de minuit, 1955; in-12, 62 p.

LA MADUÈRE, P. et S. de, *Voyage autour de mon église.* (Coll. « Le Poids du Jour »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 126 p. avec pl.

LATHOUD, D., *Avec le Pape au Vatican.* (Coll. « Le Poids du Jour »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 190 p. avec illustr.

LE BAS, M., *Catéchisme en noir, blanc, jaune.* (Coll. « L'Aventure missionnaire », 4). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 128 p.

LEVIS MIREPOIX, Duc de, *La Tragédie des Templiers.* Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 116 p.

LIPPER, E., *Elf Jahre in sowjetischen Gefängnissen und Lagern.* Zurich, Oprecht, 1950; in-8, 280 p.

PANNETON, G., *Le Ciel ou l'enfer.* I, Le Ciel. Paris, Beauchesne, 1955; in-12, 256 p.

QUÉNARD, G., *Hier, Souvenirs d'un octogénaire.* Paris, Lethielleux, 1955; in-12, 148 p.

REPLAND, L.-C., *L'Abbé Pierre vous parle.* Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 200 p.

S.-, MADELEINE LOUISE DE, *Madame Élisabeth inconnue.* Préf. de S. A. R. le prince Xavier de Bourbon. Paris, Beauchesne, 1955; in-8, 310 p. illustr.

SCHALLER, J.-P., *Secours de la Grâce et secours de la médecine.* (Coll. « Présence chrétienne »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; in-12, 384 p.

WAGRET, P., *Du Mont-Saint-Michel à la côte d'Émeraude.* (Coll. « Plaisir du voyage »). Paris, Le Centurion, 1955; in-12, 96 p., nombr. illustr.

WAUGH, E., *Les invités de Bellorius et des textes de Dostoïevski, Frossard, Maritain, Graham Greene, Giorgio La Pira, etc.* (Coll. « Les mains libres », 1). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955; in-12, 258 p.

Contribución Española a una Misionología Agustiniana. Burgos, Instit. S. Francisco Javier, 1955; in-8, 206 p.

Morts sur le Gibet. Les Martyrs anglais de la Renaissance. Trad. de l'anglais par L. René-Bazin. Paris, Bonne Presse, 1955; in-12, 220 p.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME XXVIII

I. ARTICLES

E. Benz. — *Luther et l'Église orthodoxe* 406

S. Bolshakoff. — *Les Missions étrangères dans l'Église orthodoxe russe* 159

J. Daniélou. — *L'Ascension d'Hénoch* 257

W. Merlin Davies. — *L'Usage traditionnel de la Bible dans l'Église d'Angleterre* 146

R. P. Cyprien Kern. — *Traductions russes des Textes patristiques* 57

Mgr G. Khouri-Sarkis. — *La Fête de l'Église dans l'année liturgique syrienne* 186

P. Alexis Kniazeff. — *Mariologie biblique et Liturgie byzantine* .. 268

D. C. Lialine. — *Evanston-Études* 363

D. H. Marot. — *Un exemple de centralisation ecclésiastique : L'ancienne Église chaldéenne* 176

J. Meyendorff. — *Les biens ecclésiastiques en Russie des origines au XVI[e] siècle* 396

C. Moeller. — *Théologie de la Grâce et œcuménisme* 19

F. Refoulé, O. P. — *Saint Paul et l'Unité de l'Église* 5

D. P. De Vooght. — *La Notion wiclifienne de l'épiscopat dans l'interprétation de Jean Huss* 290

Éditoriaux 3, 145, 361

II. NOTES ET DOCUMENTS

La Communauté de Grandchamp (D. O. R.) 100

Une Histoire du Mouvement œcuménique (D. C. Lialine) 103

L'Assemblée du Syndesmos à Bièvres (D. E. L.) 110

Pèlerinage à Patmos (D. A. van Ruijven) 219

Séminaire d'expérience liturgique (St-Serge, Paris) 227

L'Institut St-Serge à Paris : Anniversaire et Congrès 327

1054-1954 445

Deux études sur les Églises d'Orient et leur position vis-à-vis de Rome 445

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

ÉGLISE CATHOLIQUE. — 60e anniversaire d'*Orientalium dignitas* de Léon XIII, 71. — Catholiques grecs en Israël, 72. — Décès du R. P. Martin Jugie, 73. — Jubilé du Russicum, 73. — Unionisme au Canada, 73. — Une église géorgienne à Paris, 73. — Décès de Mgr Severios de Tiruvalla, 74. — L'Église catholique en URSS, 194. — Centre roumain d'études à Barcelone, 194, 421. — Au patriarcat maronite d'Antioche, 301. — S. S. Pie XII et le monastère de Grottaferrata, 301. — 1000e anniversaire du baptême de Ste Olga, 301. — Congrès eucharistique et Église du Silence, 302. — *Unitas* a dix ans, 302. — Construction d'une église orientale à Chevetogne, 419. — Développement de la chrétienté syro-malabare, 420. — La cause de béatification de Mgr André Szeptyckyj, 420. — Décès du chanoine Bardy, 421. — La Revue « *L'Orient syrien* », 421. — La revue roumaine *Perspective creştine*, 421. — Le R. P. Louis Dion, aumônier à Moscou, 421.

URSS. — Monastères russes, 74. — La propagande antireligieuse, 75, 303, 423. — La réaction catholique en Ukraine, 75. — L'Église orthodoxe finlandaise et le Patriarcat de Moscou, 76, 209. — 10e anniversaire de l'élection du patriarche Alexis, 195. — Directives pastorales, 195. — Situation religieuse en chiffres, 195. — Restauration d'églises et de monastères, 196. — Article *Revenu des prisons soviétiques*, 196. — Des dignitaires ecclésiastiques aux réceptions officielles du Parti, 302. — Témoignage sur la vie paroissiale, 302. — M. Chruščev sur l'attitude du gouvernement dans les affaires religieuses, 422. — Appel à la paix, 423. — Réimpression de la Bible, 424. — Les séminaires en URSS, 424. — La fréquentation des sacrements, 424. — L'Ukraine, la partie la plus religieuse de l'URSS, 425.

ÉMIGRATION. — L'archevêque Boris aux États-Unis, 76. — Congrès des étudiants russes à Bièvres, 77. — Congrès de SYNDESMOS, 77 (110). — Décès du professeur B. P. Vyšeslavcev, 77. — Séminaire d'expérience de vie liturgique, 198 (227). — Les publications de l'Institut St-Serge, 198. — 2e centenaire de l'Université Impériale de Moscou, 198. — Mgr Boris et le R. P. Bissonnette, 194, 198. — Les statuts de SYNDESMOS, 199. — Les paroisses allemandes et néerlandaises du Patriarcat de Moscou, 304. — Publication des entretiens entre Mgr Euloge et Mgr Nicolas de Kruticy en 1945, 304. — 30e anniversaire de Saint-Serge (Paris), 304 (327). — L'YMCA-Press au service de la culture orthodoxe russe, 305. — SYNDESMOS et la jeunesse chrétienne du Proche-Orient, 305 (326).

ALEXANDRIE. — Le discours de nouvel an du patriarche Christophore, 77. — Pas de réveillon pour le 24 décembre, 78. — Cfr aussi ÉGYPTE.

ALLEMAGNE. — Le Synode de l'Église évangélique à Espelkamp, 199. — Institut d'« *Ost- und Südslavische Religions- und Kirchenkunde* », 200. — La chrétienté orthodoxe en Allemagne occidentale, 305.

AMÉRIQUE. — Nouveaux diocèses grecs, 78. — Vie universitaire aux États-Unis, 79. — Construction d'églises, 79, 306. — Mgr Athénagore.

évêque de Nouvelle-Angleterre, 79. — Les juridictions orthodoxes aux États-Unis et recherche d'Unité, 200. — Mgr Germanos de Constantia, 201, 306. — Les progrès de l'Orthodoxie grecque, 201. — Le maintien de la langue grecque, 201. — Insistance sur la participation au mouvement œcuménique, 202. — Les Grecs à l'armée et reconnaissance officielle de la confession orthodoxe orientale, 307.

ANGLETERRE. — Problème de la nomination des évêques, 79. — Rapport sur le Réarmement moral, 80. — La brochure *Problems of Marriage and Divorce*, 80. — Déclaration de la princesse royale, 425. — Congrès patristique à Oxford, 425.

ARMÉNIE. — Élection du Catholicos d'Etchmiadzin et sacre de sept évêques, 425. — Élection remise du Catholicos de Sis, 427. — Appel à l'unité des Arméniens, 427.

ATHOS. — Le monastère serbe Chilandar, 202. — Canonisation de Nicodème l'Hagiorite, 202. — Situation générale de l'Athos, 203. — Développement de l'École Athonias, 307, 428. — Une Association des Amis de l'Athos, 307. — L'enregistrement de la liturgie de Pâques, 307. — Première célébration de la fête de S. Nicodème l'Hagiorite, 428. — Le problème du rassemblement des hagiorites dans la diaspora, 428. — Communication téléphonique entre tous les couvents, 428.

AUSTRALIE. — L'orthodoxie en Australie, 203.

CHYPRE. — Mgr Macaire et l'*Enosis*, 204.

CONSTANTINOPLE. — Mgr Jacques, auxiliaire de Mgr Athénagore de Thyatire, 80 ; — et représentant du Patriarche œcuménique auprès du Conseil œcuménique des Églises, 99. — Bénédiction des eaux du Bosphore, 80. — Jubilé du prof. J. Panagiotidis, 307. — Chaises dans les églises de Constantinople ?, 308. — Les émeutes du 6 septembre, 428.

CORSE. — Pâques à Cargèse et à Piana, 308.

ÉGYPTE. — Le Conflit entre le patriarche Christophore et son synode, 204, 309, 431. — La « Représentation du patriarcat des orthodoxes grecs d'Alexandrie dans le Congo belge et le Ruanda-Urundi », 308. — Le gouvernement hellène et les gymnases du patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie, 308. — L'ambassadeur de l'URSS chez Mgr Christophore, 308. — Voyage de celui-ci à Moscou, 309, 432. — Cfr aussi ALEXANDRIE. — La crise du patriarcat copte orthodoxe, 205, 309, 433. — Le gouvernement égyptien supprime tous les tribunaux religieux, 433.

FINLANDE. — 800 ans de christianisme en Finlande, 309.

FRANCE. — Note sur l'émigration roumaine orthodoxe, 206.

GRÈCE. — 100e session du St-Synode, 81. — Les Écoles du dimanche, 81. — La formation liturgique et pastorale, 81, 310. — Protestations contre l'immoralité de la vie publique, 81. — Défense au clergé de prendre part aux élections, 82. — Séminaire de Patmos transféré à Rhodes, 82. —

Rétablissement de la Direction générale des Cultes, 82, 434. — Action pour le repos dominical, 82. — La presse grecque critique clergé et moines, 206 (et 434 en note). — La nouvelle École ecclésiastique « Patmias », 207. — Revendications des vieux-calendristes, 207. — Une commission pour la codification de la législation ecclésiastique, 208. — Critique sur la YWCA, 208. — Malaise dans l'Église orthodoxe de Crète, 208. — Orthodoxes et catholiques, 310. — *Diversa*, 311. — Deuil national à l'occasion des troubles de Constantinople, 433. — Décès du métropolite Chrysostome, chef des vieux-calendristes grecs, 434. — Le couvent de Patmos endommagé par un tremblement de terre, 434.

JÉRUSALEM. — La situation critique du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, 82. — Statistiques, 209. — La Confraternité du Saint-Sépulcre, 83, 209.

NORVÈGE. — Problème de l'Église et de l'État à propos du personnel enseignant, 83.

ROME. — L'église orthodoxe grecque à Rome et son curé, 311.

ROUMANIE. — Le St-Synode et les Roumains orthodoxes aux États-Unis, 84. — L'Église orthodoxe roumaine aux Lieux-Saints et en Grèce, 85. — Attitude envers les gréco-catholiques, 85. — Entretien des évêques retraités, 85. — Protestations contre le nombre excessif des conférences décanales, 85. — Les thèmes de ces conférences, 86. — Règlement des écoles théologiques, 86. — L'usage d'instruments de musique lors des enterrements, 86. — Progrès de la vie cénobitique, 87. — Le métropolite Nicolas de Kruticy à Bucarest, 87. — Le mouvement vieux-calendriste, 434. — Canonisations, 435. — Décès d'évêques retraités, 435.

SUÈDE. — Le Dr. Helge Ljungberg, évêque luthérien de Stockholm, plaide pour le signe de la croix, pour la construction de nouvelles églises, pour la constitution d'un parti politique chrétien en Suède, 87.

YOUGOSLAVIE. — Le Saint-Synode n'approuve pas les statuts de l'« Association du clergé orthodoxe serbe », 311. — Les évêques demandent la libération de Mgr Arsenije, 312. — Le patriarche Vikentije et le patriarcat de Moscou, 312. — Décès de Mgr Irénée Bački, 312.

RELATIONS INTERORTHODOXES. — La question du Synode panorthodoxe, 87. — Le patriarcat œcuménique et les Serbes, 88, 209 ; — et l'Église orthodoxe de Finlande, 88, 209. — Le patriarche Alexis au patriarche Athénagore au sujet du mouvement œcuménique, 89 ; — Nouveaux contacts entre Moscou et Belgrade, 209. — L'archevêque Spyridon d'Athènes et le patriarche Alexis, 210. — Une réponse du Synode œcuménique au Synode de Grèce, 435. — Le patriarche œcuménique invité par le patriarche roumain, 435. — L'Église orthodoxe de Grèce aux festivités en Roumanie, 435. — Une délégation de l'Église orthodoxe serbe en Grèce, 436. — Manifestations de sympathie à l'occasion des violences commises en Turquie ; communiqué de l'Église orthodoxe russe, 436.

RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES. — La Semaine de l'Universelle prière pour l'Unité, 89. — La revue *Istina*, 90, 210, 313. — L'Abbé

Michalon sur la prière universelle, 312. — Un « pèlerinage » œcuménique à Copenhague, 313. — Mgr Charrière sur le problème de l'Unité, 436.

Catholiques et autres chrétiens. — *Orthodoxes.* — Pour l'unité en Grèce, 91. — Relations, 92. — Article du prof. Alivisatos, 210 ; — du prof. Kinder, 314. — A l'occasion des émeutes à Constantinople, 430.

Anglicans. — A propos du problème de l'Inde du Sud, 211, 315.

Protestants. — Conversations sur la tolérance, 93. — Le dialogue interconfessionnel en Allemagne, 93. — Prière d'intercession, 94. — La question de la Colombie, 214. — Le Synode de l'Église réformée de France sur les relations avec les catholiques, 316. — Le protestantisme dans l'Amérique du Sud, 317, 437. — Le message de S. S. Pie XII à l'occasion des fêtes d'Augsbourg, 318. — Congrès de l'*Una Sancta* sur la Foi, 319. — L'évêque luthérien May sur le cardinal Innitzer, 437.

Orthodoxes et autres chrétiens. — Le prof. P. Trembelas sur Evanston, 95. — Le R. P. G. Florovsky sur le même sujet, 95. — Les universités américaines et l'Orthodoxie, 214, 319. — L'Église russe et le luthéranisme allemand, 214 ; — et autres chrétiens, 215, 438. — Le métropolite Grégoire et la théologie protestante, 438.

Anglicans et autres chrétiens. — *L'Église de l'Inde du Sud.* — Déclaration de l'*Anglican Society*, 96. — Autres déclarations, 216. — Les résolutions des Convocations de juillet, 320. — Discours de l'archevêque de Cantorbéry à la Convocation d'octobre, 439. — *The Convocations and South India*, par le Dr. E. L. Mascall, 440. — L'évêque de Derby et les résolutions, 441.

Relations avec les Églises luthériennes de Norvège, d'Islande et du Danemark, 97, 216 ; — avec les méthodistes, 321 ; — avec l'Église orthodoxe russe, 322 ; avec les presbytériens, 441.

Entre autres chrétiens. — Conférence pour l'union entre les Églises à Greenwich (Conn. USA), 97. — Conférence de Bruxelles pour une plus grande unité entre protestants européens 441. — Assemblée de la Fédération protestante de France à Montpellier, 441.

Mouvement œcuménique. — Contenu de l'*Ecumenical Review*, 98, 216, 322, 442. — Décès du Dr. John Mott, 98, 217. — Session du Comité exécutif, 98. — Mgr Jacques de Malte, représentant du patriarche œcuménique à Genève, 99. — Sa déclaration d'entrée en charge, 217. — L'Église russe répond à l'appel d'Evanston, 218. — Mgr Jacques de Philadelphie sur l'*Attitude des catholiques romains envers le mouvement œcuménique*, 218. — Session du Comité central, 323. — Réponse au patriarche de Moscou, 323. — Deux nouvelles Églises-membres, 324. — Changement de direction à Bossey, 324. — Rapport du secrétaire général, 325. — Centenaire des Unions chrétiennes de jeunes gens, 325. — La jeunesse du Proche-Orient en Congrès, 326. — Les cours à Bossey 1955/56, 443. — Sessions de *Foi et Constitution* aux États-Unis et en Europe, 443. — Le Département des Études du C. O. E. et le thème de l'Unité de l'Église, 444. — La prière pour l'Unité chrétienne, 444.

IV. BIBLIOGRAPHIE

ABEL, F. M. — *Histoire de la Palestine, II* 473
ADAM, K. — *Der Christus des Glaubens* 465
ADOLPHE, L. — *La Dialectique des images chez Bergson* 342
ALEKSEEV, V. I. — *Nevidimaja Rossija* 356
— *Rossija Soldatskaja* 356
ALTMAN, U. — *Hilfsbuch zur Geschichte des christlichen Kultus, I* 358
AMAND DE MENDIETA, E. — *La Presqu'île des caloyers : le Mont-Athos* 475
ANSON, P. F. — *The Call of the Cloister* 354
ARBERRY, A. J. — *The Legacy of Persia* 134
AULÉN, G. — *Hundra års svensk kyrkodebatt* 133
BAMMEL, F. — *Das heilige Mahl im Glauben der Völker* 232
BARTELINK, G. J. M. — *Lexicologisch-Semantische Studie over de taal van de Apostolische Vaders* 237
BARTH, K. — *Das Geschenk der Freiheit* 357
BARTHÉLEMY et MILIK. — *Discoveries in the Judean Desert* 229
BARTSCH, H. W. — *Die Anrede Gottes* 231
BAYNES, N. H. — *Byzantine Studies and Other Essays* 474
BEAUDUIN, D. L. — *Mélanges liturgiques* 470
BEAUFORT, H. L. T. DE — *Le Taciturne* 355
BECK, E. — *Die Theologie des hl. Ephraem* 116
— *Ephraems Hymnen über das Paradies* 116
— *Ephraems Reden über den Glauben* 116
BERDIAEFF, N. — *Vérité et Révélation* 254
— *De l'Esprit bougeois* 255
BEYER, J. — *Les Instituts séculiers* 357
BLACK, C. S. — *The Scottish Church* 349
BLACK, M. — *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* 114
— *A Christian Palestinian Syriac Horologion* 122
BLESS, H. — *Traité de psychiatrie pastorale* 253
BOEGNER, M. — *La Vie triomphante* 140
BOGOLEPOV, A. A. — *Russkaja lirika ot Žukovskogo do Bunina* 238
BÖHLIG, A. — *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen N. T.* 343
BOLTON, C. A. — *Salford Diocese and its Catholic Past* 239
BONHŒFFER, D. — *Sanctorum Communio* 249
BORNKAMM, H. — *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte* 479
BOTTERWECK, G. J. — « *Gott Erkennen* » 232
BOURQUE, E. — *Étude sur les Sacramentaires romains* 234
BRANDRETH, H. R. T. — *Dr. Lee of Lambeth* 354
BRINKTRINE, J. — *Die Lehre von Gott* 340
BROWNE, L. E. — *Ezekiel and Alexander* 456
BRÜTSCH, C. — *Clartés de l'Apocalypse* 458
BULGAKOV, S. — *Filosofija Imeni* 236
BUYSSCHAERT, G. — *Israël et le Judaïsme dans l'ancien Orient* 334
CALVIN, J. — *Institution de la Religion chrétienne* 466
CAPELLE, D. B. — *Travaux liturgiques de Doctrine et d'Histoire, I* 470

CARUSO, I. A. — *Psychoanalyse und Synthese der Existenz* 253
CHÉRY, H.-C. — *L'Offensive des sectes* 124
CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — *Les Stromates, II* 337
CNATTINGIUS, H. — *Bishops and Societies* 240
COLINON, M. — *Faux prophètes et sectes* 124
CONGAR, Y. — *L'Église catholique devant la question raciale* 252
COSTAZ, L. — *Grammaire syriaque* 344
COUSIN, D. P. — *Abbon de Fleury* 358
COUSINS, N. — *Who Speaks for Man?* 141
CRAIG, H. — *English Religious Drama of the Middle Ages* 345
CROEGART, A. — *Commentaire liturgique du catéchisme* 249
CROSS, S. H. — *Medieval Russian Churches* 240
DABIN, P. — *Le Sacerdoce royal des fidèles* 250
DAGENS, J. — *Bibliographie de la spiritualité* 483
DAVIES, G. C. B. — *Henry Phillpotts, Bishop of Exeter* 353
DE CLERCQ, V. C. — *Ossius of Cordova* 128
DEKKERS, D. E. — *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie* 460
DELHAYE, P. — *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor* 118
DE VOOGHT, P. — *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVᵉ siecle* 234
DICKINSON, etc. — *A Source Book of Scottish History* 349
DICKINSON, W. C. — *John Knox's History of the Reformation* 349
DIX, D. G. — *Le Ministère dans l'Église ancienne* 338
DOLEGA, W. — *Obecność Wniebowzięcia w Polsce* 490
DONALDSON, G. — *The Making of the Scottish Prayer Book of 1637* 479
DUMONTIER, P. — *Saint Bernard et la Bible* 250
DUPONT-SOMMER, A. — *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la mer Morte* 229
DURST, B. — *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums* 120
EGGENBERGER, O. — *Die Neuapostolische Gemeinde* 491
EUSÈBE DE CÉSARÉE. — *Histoire ecclésiastique, V-VII* 336
— *Die « Praeparatio evangelica »* 336
EVANS, E. — *Tertullian's Tract on the Prayer* 116
FECKES, C. — *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben* 235
FEDOTOV, G. P. — *Novyj Grad* 356
FIORE, JOACHIM VON — *Das Reich des Heiligen Geistes* 252
FISCHER, B. — *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche* 489
FLESSEMAN-VAN LEER, E. — *Tradition and Scripture in the Early Church* 338
FLORINSKY, M. F. — *Russia : History and Interpretation* 485
FOHRER, G. — *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* 456
FRANK, S. — *La Lumière dans les ténèbres* 255
FRANK-DUQUESNE, A. — *Chemin de la croix* 235
FRAUWALLNER, E. — *Geschichte der indischen Philosophie, I* 254
FRIDRICHSEN, A., etc. — *The Root of the Vine* 462
GAÏTH, J. — *La Conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse* 461
GALENSON, W. — *Productivity in Soviet and American Industry* 472
GEORGIOU, T. — *Βυζαντινὴ Λειτουργία εἰς ἁρμονικὴν μορφήν* 486
GEPPERT, W. — *Ist kirchliches Lehrchaos protestantisches Schicksal?* 466

GODEFROY DE SAINT-VICTOR. — *Microcosmus* 118
GOLDIE, F. — *A Short History of the Episcopal Church in Scotland* 349
GOODALL, N. — *Missions under the Cross* 139
GOODENOUGH, E. R. — *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 333
GRENIER, etc. — *Les Religions étrusque et romaine, etc.* 253
GRIFFITHS, B. — *The Golden String* 239
GROSS, R. — *Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung* 360
GUELLUY, R. — *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* 119
GUERDAN, R. — *Vie, grandeurs et misères de Byzance* 474
GUSTAFSON, A. — *Die Katakombenkirche* 245
HADJINICOLAOU-MARAVA, A. — *Ὁ Ἅγιος Μάμας* 352
HALLINGER, K. — *Gorze-Cluny* 129
HAMMAN, A. — *Le Mystère du Salut* 140
HANAHOE, E. F. — *Catholic Ecumenism* 247
HANSSENS, J. M. — *Aux origines de la prière liturgique* 469
HASSALL, W. O. — *The Holkham Bible Picture Book* 244
HAUSHERR, I. — *Philautie* 337
HECKEL, J. — *Initia iuris ecclesiastici Protestantium* 466
HEIMIG, O. — *Anaphorae syriacae, II* 469
HEMPHILL, B. — *The Early Vicars Apostolic of England* 239
HENDERSON, G. D. — *The Claims of the Church of Scotland* 349
HERKLOTS, H. G. G. — *Looking at Evanston* 138
HERMELINK, H. — *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg* 479
HÖK, G. — *Zinzendorfs Begriff der Religion* 478
HOLZMANN, W. — *Das Register Papst Innocenz' III* 251
HUGHES, P. — *The Reformation in England, III* 348
HUNGER, H. — *Die Normannen in Thessalonike* 483
HUTTEN, K. — *Seher, Grübler, Enthusiasten* 124
ILJIN, I. A. — *Aksiomy religioznago opyta* 236
JAEGER, W. — *Paideia* 126
— *Die Theologie der frühen griechischen Denker* 126
JASPER, R. C. D. — *Walter Howard Frere* 339
JASPERS, K. — *Der philosophische Glaube* 254
JEREMIAS, J. — *Unbekannte Jesusworte* 335
JOSEFSON, R. — *Bibelns Auktoritet* 113
JOVANOVITS, K. A. — *Die Heldenlieder von Kosovo* 347
JUSTINIAN, Patr. — *Apostolat Social* 482
— *Invăţatura de credinţă creştină ortodoxă* 482
KANN, R. A. — *The Multinational Empire* 485
KAPPLER, E. — *Die Verkündigungstheologie* 232
KEMP, E. W. — *N. P. Williams* 353
KIERKEGAARD, S. — *Discours chrétiens* 141
KING, A. A. — *Cîteaux and her Elder Daughters* 348
KIRSTEN et KRAIKER. — *Griechenlandkunde* 482
KLEEF, B. A. VAN — *Geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* 132
KLINDT-JENSEN, O. — *Foreign Influences in Denmark's early Iron Age* 135
KORTE, G. — *Antonius der Einsiedler* 490

KRESSNER, H. — *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums* 130
KUNZ, U. — *Viele Glieder — Ein Leib* 124
LACARRIÈRE, J. — *Mont Athos, Montagne Sainte* 475
LAURENTIN, R. — *Court traité de théologie mariale* 489
LAVAUD, M.-B. — *Sectes modernes et foi catholique* 124
LECLERCQ, J. — *Analecta monastica (I et II)* 123
LEDIT, J. — *Le Front des pauvres* 243
LEFFE, J. DE — *Chrétiens dans la Chine de Mao* 252
LESAGE, R. — *Dictionnaire pratique de Liturgie romaine* 250
LESLIE, S. — *Cardinal Gasquet* 239
LEYH G. — *Die deutschen wissenschaftlichen Bibliotheken nach dem Krieg* 255
LEYS, R. — *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse* 461
LINDHARDT, P. G. — *Den nordiske Kirkes historie* 478
LOBEL et PAGE. — *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* 237
LOOFS, F. — *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 339
LÖWE, H. — *Der Streit um Methodius* 359
MACKENZIE, A. M. — *Rival Establishments in Scotland* 349
MAERTENS, D. T. — *Jérusalem, Cité de Dieu* 459
— *Le Messie est là* 489
MAKRIS. — *Ὁ Ἱερεὺς Γ. Σπ. Μακρῆς* (1871-1942) 490
MARTIMORT, A.-G. — *Le Gallicanisme de Bossuet* 130
MEHL, R. — *La condition du philosophe chrétien* 342
— *Images de l'Homme* 490
MENÉNDEZ PIDAL, R. — *Historia de España* 241
MENSCHING, G. — *Geschichte der Religionswissenschaft* 253
MERTON, T. — *L'Exil s'achève dans la Gloire* 243
— *La Manne du désert ou le Mystère des psaumes* 357
MICHEL, A. — *Le Maître de Justice* 229
MICHONNEAU, A. — *Le Curé* 123
MOSS, C. B. — *The Old Catholic Movement, its Origins and History* 132
MUCKERMANN, F. — *Soloviev, messager de la Russie à l'Occident* 252
MULLER, J. P. — *Le Correctorium Corruptorii « Quaestione »* 121
MUSURILLO, H. A. — *The Acts of the Pagan Martyrs* 115
NASH-WILLIAMS, V. E. — *The Early Christian Monuments of Wales* 137
NAUTIN, P. — *Le Dossier d'Hippolyte et de Méliton* 458
NICODEMUS. — *Fore-Dawn* 142
NILSSON, M. P. — *La Religion populaire de la Grèce antique* 359
NOTH, M. — *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* 454
— *Geschichte Israels* 454
— *Die Welt des Alten Testaments* 454
NOVOTNY ET POCHE. — *The Charles Bridge of Prague* 137
OESTERREICHER, J. M. — *Sept philosophes juifs devant le Christ* 472
OLMSTEAD, A. T. — *The History of the Persian Empire* 134
ÖRY, N. — *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de Notis Ecclesiae* 341
PAGE, D. — *Sappho and Alcaeus* 237
PALMER, L. R. — *The Latin Language* 237
PANAGIOTAKOS, P. I. — *Ἡ Ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς Συνέπειαι* 119
— *Πεντακόσια ἔτη μετὰ τὴν Ἅλωσιν* 355
PANTIN, W. A. — *The English Church in the Fourteenth Century* 477

PAPIERKOWSKI, S. K. — *Tworczość literacka narodów poludniowo-slowiańskich* 347
PARIS, P. — *Les Hymnes de la Liturgie romaine* 250
PAWSON, G. P. H. — *Edward Keble Talbot* 353
PERINO, R. — *La Dottrina trinitaria di Sant' Anselmo* 121
PESCH, W. — *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* 457
PETERSON, E. — *Le Livre des Anges* 140
PÈTREMENT, S. — *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* 127
PEUCKERT, W.-E. — *Geheimkulte* 142
PHILIPON, M. — *La Doctrine spirituelle de dom Marmion* 140
PIEPER, J. — *Über das Ende der Zeit* 142
PINSK, J. — *Schritte zur Mitte* 141
POCKNEE, C. E. — *The French Diocesan Hymns and their Melodies* 234
POLAKIS, P. K. — *Ἱστορικαὶ προϋποθέσεις τοῦ πρωτείου Κ/πόλεως* .. 128
PROSPER OF AQUITAINE, S. — *The Call of all Nations* 462
PRUDENCE — *Apotheosis. Hamartigenia* 489
PUECH, H.-C. — *Le Manichéisme* 127
RABIN, C. — *The Zadokite Documents* 113
RASSOW, P. — *Zeittafeln zur Weltgeschichte* 484
RAUCH, G. VON — *Russland* 485
REYNDERS, B. — *Lexique comparé de l'« Adve. Haereses » de S. Irénée* 127
RICHARD DE SAINT-VICTOR. — *Sermons et opuscules inédits* 119
RIESENFELD, H. et B. — *Repertorium lexicographicum graecum* 237
RIGAS, G. A. — *Ζητήματα Τυπικοῦ* 122
ROBERTS, B. J. — *The Old Testament Text and Versions* 455
ROBERTS, Mgr. — *Black Popes* 471
ROBINSON, H. W. — *The Bible in its Ancient and English Versions* 455
RONDET, H. — *Un seul Corps, un seul Esprit* 140
ROSENBERG, A. — *Unbekannte Worte Jesu* 335
ROUBICZEK et KALMER. — *Jean Hus, Guerrier de Dieu* 348
RUDBERG, S. Y. — *Études sur la tradition manuscrite de S. Basile* 231
RUNCIMAN, S. — *The Eastern Schism* 474
SARTORY, T. — *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* 487
SAUVAGEOT, P. — *Catéchèse biblique et liturgique* 489
SAVATON, A. — *Dom Paul Delatte* 135
SCARINCI, L. — *Giustizia primitiva e Peccato originale* 121
SCHEEBEN, M. J. — *Handbuch der katholischen Dogmatik, V, 2* 340
SCHIRÒ, G. — *Barlaam Calabro : Epistole greche* 238
— *Vita di S. Luca* 238
SCHMAUS, M. — *Katholische Dogmatik, IV, 2* 340
SCHMITTLEIN, R. — *L'Aspect politique du différend Bossuet-Fénelon* 130
SCHNEIDER, C. — *Geistesgeschichte des antiken Christentums* 125
SCHÜTZ, P. — *Das Mysterium der Geschichte* 142
SÉFÈRIS, G. — *Trois jours dans les églises rupestres de Cappadoce* 137
SEGAL, J. B. — *The Diacritical Point and the Accents in Syriac* 472
SMARAGDE. — *La Voie royale. Le Diadème des Moines* 251
SMITH, C. E. — *Innocent III Church Defender* 476
SMITH, M. — *Tannaitic Parallels to the Gospels* 457
SOIRON, T. — *Die Kirche als der Leib Christi* 465

STEIDLE, B. — *Die Regel St. Benedikts* 235
STEINBÜCHEL, T. — *Zerfall des christlichen Ethos* 141
STEINMANN, J. — *Le prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil* 456
— *Lecture de Judith* 457
STORCK, H. — *Das allgemeine Priestertum bei Luther* 251
STRANKS, C. J. — *Dean Hook* 481
TERTULLIANI. — *Adversus Marcionem : Ad Martyras, Ad Nationes* 460
THILS, G. — *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique* 246
THOMAS D'AQUIN, ST. — *Contra Gentiles, III* 341
— *In octo libros Physicorum Arist. expositio* 342
THOMASSIN, L. — *Über das göttliche Offizium* 249
THORNTON, L. S. — *Revelation and the Modern World* 462
— *Confirmation* 462
TILL, W. — *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Ber. 8502* 459
TILL et LEIPOLDT. — *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* 115
TISSOT, D. H. — *Les Pères vous parlent de l'Évangile, II* 358
TROGRANČIĆ, F. — *Letteratura medioevale degli Slavi meridionali* 346
— *Storia della letteratura croata dall'Umanesimo alla Rinascita nazionale* 346
TRUBETZKOY, N. S. — *Altkirchenslavische Grammatik* 344
TSCHIŽEWSKIJ, D. — *Altrussische Literaturgeschichte* 484
TURNER, H. E. W. — *The Pattern of Christian Truth* 468
ULLMANN, W. — *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* 476
VAILLANT, A. — *Le Livre des Secrets d'Hénoch* 335
VASILOPOULOS, CH. — *'Ο ἅγιος Κοσμᾶς* 486
VERMÈS, G. — *Les Manuscrits du Désert de Juda* 229
VISSER, H. B. — *Geef rekenschap* 491
VONIER, D. A. — *Collected Works II et III* 466
VULLIAMY, C. E. — *John Wesley* 480
WAGNER, H. — *Existenz, Analogie und Dialektik* 254
WAGNER-ZÄHRINGER. — *Eucharistiefeier am Sonntag* 249
WALDBURG-WOLFEGG, H. — *Vom Südreich der Hohenstaufen* 244
WARD, M. — *The Byzantine Church* 474
WEBSTER, A. B. — *Joshua Watson* 481
WEHRUNG, G. — *Mythus und Dogma* 233
WEIS, P. R. — *Mishnah Horayoth* 334
WENDEL, F. — *Calvin* 478
WIDMER, G.-P. — *Les Valeurs et leur signification théologique* 343
WIEDEMANN, H. — *Karl der Grosse, Widukind und die Sachsenbekehrung* 251
WOOD, S. — *English Monasteries and their Patrons in the Thirteenth Century* 477
ŽABA, S. P. — *Penseurs russes et leurs Vues sur la Russie* (en russe) 255
ZAGOSKIN, M. N. — *Jurij Miloslavskij* 255
ZANANIRI, G. — *Histoire de l'Église byzantine* 129
ZIMMER, H. — *Myths and Symbols in Indian Art* 141
ZURCHER, J. — *L'Homme, sa nature et sa destinée* 471
ZWINGLI, H. — *Brève Instruction chrétienne* 358
Anaphorae Syriacae, II, 2 469
Annuaire de l'Académie de théologie « St Clément d'Ochrida » 347

De Apostolische Kerk 464
Archeion Pontou, XVIII 352
L'Assomption de Notre-Dame 142
Atti del primo Congresso Nazionale di Archeologia cristiana 136
Augustinus Magister 117
Berlin 1951 360
La Bible et le Prêtre 140
Biblia Sacra : Liber psalmorum 454
Cahiers de la Roseraie, I-III 142
Le Christ réconciliateur des chrétiens 247
Commission on Faith and Order : Minutes Chicago 138
Encyclopédie bénédictine 359
English Historical Documents, I 484
Ἔρευνα καὶ Ἀλήθεια 359
L'Espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui 248
Evanston Eszentials 139
The Evanston Report 488
Hamburg 1953 360
The Jung Codex 336
Kerygma und Mythos, III 233
Das Konzil von Chalkedon, II 230
Liberté et Vérité 359
Mélanges Colombaniens 358
La Messe. Les chrétiens autour de l'autel 357
Minutes and Reports of the Seventh Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches 139
Miscellanea R. P. A. Miller oblata 115
Morale chrétienne et Requêtes contemporaines 256
Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe f. Paul Diels 346
Notre Mère 255
Le Nuage d'Inconnaissance 490
Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne 247
Prager Festgabe für Theodor Mayer 355
Pravoslavie v Žizni 356
Prêtres d'hier et d'aujourd'hui 123
Regards sur l'Orthodoxie 256
The Scandinavian States and Finland 491
The Student's Guide through the Talmud 334
The Teach Yourself History of Painting 243
Tolérance et Communauté humaine 256
Zinzendorf Gedenkbuch 478

Imprimatur :
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1955.

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*